

1
SAP



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXXVI

1981

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000040815

BUENOS AIRES

SAPIENTIA



Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- JUAN PABLO II: *Santo Tomás de Aquino, "Doctor Communis Ecclesiae" y "Doctor Humanitatis"* 5

ARTICULOS

- OCTAVIO N. DERISI: *Ser y duración* 15
ALBERTO CATURELLI: *Persona y comunicación intersubjetiva* 43
WILLIAM R. DARÓS: *¿Es ciencia la historia?* 51

NOTAS Y COMENTARIOS

- M. BOZ DE ZUZEK: *Los contenidos filosóficos en la formación del docente argentino* 73

BIBLIOGRAFIA

- CORNELIO FABRO: *La trappola del compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer* (Juan A. Casaubón), p. 79.
-

Año XXXVI

1981

(Enero - Marzo)

Nº 139

INGRESADO
M F N
Nº 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONOMICAS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO E. PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

SANTO TOMAS DE AQUINO, "DOCTOR COMMUNIS ECCLESIAE" Y "DOCTOR HUMANITATIS" *

Venerados y queridos hermanos:

Estoy sinceramente contento de poder recibir hoy, en un encuentro cordial, a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional celebrado con ocasión del centenario de la Encíclica Aeterni Patris de León XIII, y, además, de la fundación, por obra del mismo Sumo Pontífice, de la "Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino".

Saludo con afecto a todos los presentes y, en particular, al venerado hermano cardenal Luigi Ciappi, Presidente de la Academia, y a mons. Antonio Piolanti, vicepresidente.

EN EL CENTENARIO DE LA ENCICLICA "AETERNI PATRIS"

1. Con la celebración del VIII Congreso Tomista Internacional organizado por la "Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica", concluyen las manifestaciones conmemorativas del centenario de la Encíclica Aeterni Patris, publicada el 4 de agosto de 1879, y de la fundación de la misma Academia, que tuvo lugar el 13 de octubre de 1879, por obra del gran Pontífice León XIII.

Desde el primer Congreso, celebrado en la Universidad de Santo Tomás de Aquino, en noviembre del año pasado, hasta hoy, las celebraciones se han multiplicado en Europa y en otros continentes. Estas reuniones académicas finales, que han visto reunirse en Roma a ilustres y calificados maestros de todas las partes del mundo, atraídos por el nombre del Papa León XIII y de Santo Tomás de Aquino, han podido hacer simultáneamente el balance de las celebraciones habidas el año en curso y el del centenario de la Encíclica.

* Discurso pronunciado por S. S. Juan Pablo II, el día 13 de setiembre de 1980, en Castelgandolfo, en la clausura del VIII Congreso Tomista Internacional, organizado por la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica, para conmemorar el primer centenario de la Encíclica de León XIII "Aeterni Patris" y de la fundación de la Academia.

Desde el comienzo de mi pontificado no he dejado pasar ocasión propicia sin evocar la excelsa figura de Santo Tomás, como, por ejemplo, en mi visita a la Pontificia Universidad "Angelicum" y al Instituto Católico de París, en la alocución a la UNESCO y, de manera explícita o implícita, en mis encuentros con los superiores profesores y alumnos de las Pontificias Universidades Gregoriana y Lateranense.

ARMONIA ENTRE LAS VERDADES DE LA RAZON Y DE LA FE

2. *No han pasado en vano los 100 años de la Encíclica Aeterni Patris, ni ha perdido su actualidad ese célebre Documento del Magisterio. La Encíclica se basa en un principio fundamental que le confiere una profunda unidad orgánica interior. Es el principio de la armonía entre las verdades de la razón y las de la fe. Por esto tenía grandísimo interés León XIII. Este principio, siempre candente y actual, ha hecho notables progresos en el arco de estos 100 años. Basta tener en cuenta la coherencia del Magisterio de la Iglesia, desde el Papa León XIII a Pablo VI, y lo mucho que ha madurado en el Concilio Vaticano II, especialmente en los documentos: Optatam totius, Gravissimum educationis, Gaudium et spes.*

A la luz del Concilio Vaticano II vemos, quizás mejor que hace un siglo, la unidad y la continuidad entre el auténtico humanismo y el auténtico cristianismo, entre la razón y la fe, gracias a las orientaciones de la Aeterni Patris de León XIII, el cual con este documento, que llevaba como subtítulo "De philosophia christiana... ad mentem Sancti Thomae... in scholis... catholicis instauranda", manifestaba la conciencia de que había llegado una crisis, una ruptura, un conflicto o, al menos, un ofuscamiento acerca de la relación entre la razón y la fe. Dentro de la cultura del siglo XIX se pueden, en efecto, individualizar dos actitudes extremas: el racionalismo (la razón sin la fe) y el fideísmo (la fe sin la razón). La cultura cristiana se movía entre estos dos extremos, pendiente de una o de otra parte. El Concilio Vaticano I había dicho ya su palabra a este respecto. Había llegado ya el tiempo de imprimir un nuevo curso a los estudios dentro de la Iglesia. León XIII se dispuso, con clarividencia, a esta tarea, representando —éste es el sentido de instaurar— el pensamiento perenne de la Iglesia, según la límpida y profunda metodología del Doctor Angélico.

El dualismo que ponía en oposición razón y fe, muy al contrario de ser moderno, constituía una reanudación de la doctrina medieval de la "doble verdad", que amenazaba desde el interior a "la unidad íntima del hombre-cristiano" (cf. Pablo VI, Lumen Ecclesiae, 12). Habían sido los grandes Doctores Escolásticos del siglo XIII quienes

habían vuelto a poner en buen camino la cultura cristiana. Como afirmaba Pablo VI, "al realizar la obra que marca el culmen del pensamiento cristiano medieval, Santo Tomás no estuvo solo. Antes y después de él, otros muchos ilustres doctores trabajaron con la misma finalidad: entre ellos hay que recordar a San Buenaventura y a San Alberto Magno, a Alejandro de Hales, Duns Scoto. Pero sin duda, Santo Tomás, por disposición de la divina Providencia, alcanzó el ápice de toda la teología y filosofía "escolástica", como suele llamársela, y fijó en la Iglesia el quicio central en torno al cual, entonces y después, se ha podido desarrollar el pensamiento cristiano con progreso seguro" (Lumen Ecclesiae, 13).

En esto radica la motivación de la preferencia que da la Iglesia al método y a la doctrina del Doctor Angélico. No es una preferencia exclusiva; al contrario, se trata de una preferencia ejemplar, que permitió a León XIII declararlo: "inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister" (Aeterni Patris, 13). Y esto es verdaderamente Santo Tomás de Aquino, no sólo por la competencia, el equilibrio, la profundidad, la limpidez del estilo, sino aún más por el vivísimo sentido de fidelidad a la verdad, que también puede llamarse realismo. Fidelidad a la voz de las cosas creadas, para construir el edificio de la filosofía; fidelidad a la voz de la Iglesia, para construir el edificio de la teología.

LA VOZ DE LAS COSAS

3. En el saber filosófico, antes de escuchar cuanto dicen los sabios de la humanidad, a juicio del Aquinate, es preciso escuchar y preguntar a las cosas. Tunc homo creaturas interrogat, quando eas diligenter considerat; sed tunc interrogata respondent" (Super Job, XII, lect. 1). La verdadera filosofía debe reflejar fielmente el orden de las cosas mismas, de otro modo acaba reduciéndose a una arbitraria opinión subjetiva. "Ordo principalis invenitur in ipsis rebus et ex eis derivatur ad cognitionem nostram" (S. Th. II-IIae, q. 26, a. 1, ad 2). La filosofía no consiste en un sistema construido subjetivamente a placer del filósofo, sino que debe ser el reflejo fiel del orden de las cosas en la mente humana.

En este sentido, Santo Tomás puede ser considerado un auténtico pionero del moderno realismo científico, que hace hablar a las cosas mediante el experimento empírico, aun cuando su interés se limita a hacerlas hablar desde el punto de vista filosófico. Más bien, hay que preguntarse si no ha sido precisamente el realismo filosófico quien, históricamente, ha estimulado al realismo de las ciencias empíricas en todos sus sectores.

Este realismo, muy lejos de excluir el sentido histórico, crea las bases para la historicidad del saber, sin hacerlo decaer en la frágil contingencia del historicismo, hoy ampliamente difundido. Por esto, después de haber concedido la precedencia a la voz de las cosas, Santo Tomás se sitúa en respetuosa escucha de cuanto han dicho y dicen los filósofos, para dar una valoración de ello, poniéndolos en confrontación con la realidad concreta. "Ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus et in quo deficiant. Omnes enim opiniones secundum quid aliquid verum dicunt" (I Dist. 23, q. 1, a 3). Es imposible que el conocer humano y las opiniones de los hombres estén totalmente privadas de toda verdad. Es un principio que Santo Tomás toma de San Agustín y lo hace propio: "Nulla est falsa doctrina quae non vera falsis intermisceat" (S. Th. II-IIae, q. 172, a. 6; cf. también Impossibile est aliquam cognitionem esse totaliter falsam, sine aliqua veritate" S. Th. II-IIae, q. 172, a. 6; cf. también S. Th. I, q. 11, a. 2, ad 1).

Esta presencia de verdad, aunque sea parcial e imperfecta y a veces torcida, es un puente que une a cada uno de los hombres a los otros hombres y hace posible el entendimiento, cuando hay buena voluntad.

En esta visual, Santo Tomás ha prestado siempre respetuosa escucha a todos los autores, aun cuando no podía compartir del todo sus opiniones; aun cuando se trataba de autores precristianos o no cristianos, como, por ejemplo, los árabes comentadores de los filósofos griegos. De aquí su invitación a acercarse con optimismo humano incluso a los primeros filósofos griegos, cuyo lenguaje no resulta siempre claro ni preciso, tratando de llegar más allá de la expresión lingüística, todavía rudimentaria para escrutar sus intenciones profundas y su espíritu, no cuidando de "ad ea quae exterius ex eorum verbis apparet", sino de la "intentio" (De Coelo et mundo, III, lect. 2, núm. 552), que los guía y anima. Luego, cuando se trata de grandes Padres y Doctores de la Iglesia, entonces busca siempre de encontrar el acuerdo, más en la plenitud de la verdad que poseen como cristianos, que en el modo, aparentemente diverso del suyo, con que se expresan. Es sabido, por ejemplo, cómo trata de atenuar y casi de hacer desaparecer toda divergencia con San Agustín, bien que usando el método justo: "profundius, intentionem Augustini scrutari" (De spirit. creaturis, a. 10 ad 8).

Por lo demás, la base de su actitud, comprensiva para con todos, sin dejar de ser genuinamente crítica, cada vez que sentía el deber de hacerlo, y lo hizo valientemente en muchos casos, está en la concepción misma de la verdad. "Licet sint multae veritates participatae, est una sapientia absoluta supra omnia elevata, scilicet sapientia divina, per cuius participationem omnes sapientes sunt sapientes" (Super Job,

I, lect. 1, núm. 33). Esta sabiduría suprema, que brilla en la creación, no encuentra siempre a la mente humana dispuesta a recibirla por múltiples razones. "Licet enim aliquae mentes sint tenebrosae, id est sapida et lucida sapientia privatae, nulla tamen adeo tenebrosa est quin aliquid divinae lucis participet... quia omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est" (ib., lect. 3, núm. 103). De aquí la esperanza de conversión para cada hombre, en cuanto extrañado intelectual y moralmente.

Este método realista e histórico, fundamentalmente optimista y abierto, hace de Santo Tomás no sólo el "Doctor communis Ecclesiae", como lo llama Pablo VI en su hermosa Carta "Lumen Ecclesiae", sino el "Doctor Humanitatis", porque está siempre dispuesto y disponible a recibir los valores humanos de todas las culturas. Con toda razón puede afirmar el Angélico: "Veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur (Contra gentiles, III, c. 10, núm. 3460/b). La verdad, como Jesucristo, puede ser renegada, perseguida, combatida, herida, martirizada, crucificada; pero siempre revive y resucita y no puede jamás ser arrancada del corazón humano. Santo Tomás puso toda la fuerza de su genio al servicio exclusivo de la verdad, detrás de la cual parece querer desaparecer como por temor a estorbar, su fulgor, para que ella, y no él, brille en toda su luminosidad.

LA VOZ DE DIOS

4. A la fidelidad a la voz de las cosas, en filosofía, corresponde en teología, según Santo Tomás, la fidelidad a la voz de la Palabra de Dios, transmitida por la Iglesia. Su norma es el principio que nunca viene a menos: "Magis standum est auctoritati Ecclesiae... quam cuiuscumque Doctoris" (S. Th. II-IIae, q. 10, a. 12). La verdad que propone la autoridad de la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo es, pues, la medida de la verdad, que expresan todos los teólogos y doctores pasados, presentes y futuros. Aquí la autoridad de la doctrina del Aquinate se resuelve y se refunde en la autoridad de la doctrina de la Iglesia. He aquí por qué la Iglesia lo ha propuesto como modelo ejemplar de la investigación teológica.

También en teología el Aquinate prefiere, pues, a la voz de los Doctores, y a la propia voz, la de la Iglesia universal, como anticipándose a lo que dice el Vaticano II: "La totalidad de los fieles que han recibido la unción del Espíritu Santo no puede equivocarse cuando cree" (Lumen gentium, 12); "Cuando el Romano Pontífice o el Cuerpo de los obispos juntamente con él definen un punto de doctrina, lo hacen siempre de acuerdo con la misma Revelación, a la cual deben atenerse y conformarse todos" (Lumen gentium, 25).

No es posible reseñar todos los motivos que han inducido al Magisterio a elegir como guía segura en las disciplinas teológicas y filosóficas a Santo Tomás de Aquino; pero uno es, sin duda, éste: el haber puesto los principios de valor universal, que rigen la relación entre razón y fe. La fe contiene, en modo superior, diverso y eminente, los valores de la sabiduría humana, por esto es imposible que la razón pueda discordar de la fe y, si está en desacuerdo, es necesario revisar y volver a considerar las conclusiones de la filosofía. En este sentido la misma fe se convierte en una ayuda preciosa para la filosofía.

Siempre es válida la recomendación de León XIII: "Quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae coniungunt, ii optime philosophantur: quandoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam iuvat intelligentiam; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit" (Aeterni Patris, 13).

La verdad filosófica y la teológica convergen en la única verdad. La verdad de la razón se remonta desde las criaturas a Dios; la verdad de la fe desciende directamente de Dios al hombre. Pero esta diversidad de método y de origen no quita su unicidad fundamental, porque idéntico es el Autor tanto de la verdad que se manifiesta a través de la creación, como de la verdad que se comunica personalmente al hombre a través de su Palabra. Investigación filosófica e investigación teológica son dos direcciones diversas de marcha de la única verdad, destinadas a encontrarse, no a enfrentarse, por el mismo camino, para ayudarse. Así la razón iluminada, robustecida, garantizada por la fe se convierte en una compañera fiel de la fe misma y la fe amplía inmensamente el horizonte limitado de la razón humana. Santo Tomás es realmente un maestro iluminador sobre este punto: "Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit; fidei vero in nos, e converso, divina revelatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo" (Contra gentiles, IV, 1, núm. 3349).

La diferencia del método y de los instrumentos de investigación diversifica bastante el saber filosófico del teológico. Incluso la mejor filosofía, la de estilo tomista, a la que Pablo VI definió muy bien como "filosofía natural de la mente humana", dócil para escuchar y fiel para expresar la verdad de las cosas, está siempre condicionada por los límites de la inteligencia y del lenguaje humano. Por esto, el Angélico no duda en afirmar "Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus" (S. Th. I, q. 1, a. 8, ad 2). Cualquier filosofía, en cuanto es un producto del hombre, tiene los límites del hombre. Al contrario, "locus ab auctoritate quae fundatur

super revelatione divina est efficacissimus" (ib). La autoridad divina es absoluta, por esto la fe goza de la firmeza y de la seguridad de Dios mismo; la ciencia humana tiene siempre la debilidad del hombre, en la medida en que se funda sobre el hombre. Sin embargo, también en la filosofía hay algo absolutamente verdadero, indefectible y necesario, como son los primeros principios, fundamento de todo conocimiento.

SENTIDO DEL HOMBRE

La recta filosofía eleva el hombre a Dios, como la Revelación acerca Dios al hombre. Para San Agustín: "verus philosophus est amator Dei" (San Agustín, De Civ. Dei, VIII, 1: PL 41, 225). Santo Tomás, haciéndose eco, dice, en otras palabras, lo mismo "Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur" (Contra gentiles, I, c. 4, núm. 23). "Sapientia est veritatem praecipue de primo principio meditari" (Contra gentiles, I, c. 1, núm. 6). Amor a la verdad y amor al bien, cuando son auténticos, van siempre juntos. Para desautorizar la idea, sostenida por algunos, de que Santo Tomás es un intelectual frío, está el hecho de que el Angélico resuelve el conocer mismo en amor de la verdad, cuando pone como principio de todo conocimiento: "verum est bonum intellectus" (Ethic. I, lect. 12, núm. 139; cf. también Ethic. VI, núm. 1143; S. Th. q. 5, a. 1, ad 4; I-IIae, q. 8, a. 1). Por lo tanto, el entendimiento está hecho para la verdad y la ama como su bien connatural. Y puesto que el entendimiento no se sacia con verdad alguna parcial conquistada, sino que tiende siempre más allá, el entendimiento tiende más allá de toda verdad particular y se dirige naturalmente a la verdad total y absoluta que, en concreto, no puede ser más que Dios.

El deseo de la verdad se transfigura en deseo natural de Dios y encuentra su clarificación solamente en la luz de Cristo, la verdad hecha Persona.

Así toda la filosofía y la teología de Santo Tomás no se sitúan fuera, sino dentro del célebre aforismo agustiniano: "fecisti nos ad te; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (San Agustín, Confesiones I, 1). Y cuando Santo Tomás pasa desde la tendencia connatural del hombre hacia la verdad y el bien al orden de la gracia y de la redención, se transforma, no menos que San Agustín, San Buenaventura y San Bernardo, en un cantor del primado de la caridad: "Charitas est mater et radix omnium virtutum in quantum est omnium virtutum forma" (S. Th. I-IIae, q. 62, a. 4; cf. también I-IIae, q. 65, a. 2; I-IIae, q. 65, a. 3; I-IIae, q. 68, a. 5).

5. Hay aún otros motivos que hacen actual a Santo Tomás: su altísimo sentido del hombre, "tam nobilis creatura" (Contra gentiles,

IV, 1, núm. 3337). Es fácil advertir la idea que tiene de esta "*nobilis creatura*", imagen de Dios, cada vez que se dispone a hablar de la Encarnación y de la Redención. Desde su primera gran obra juvenil, el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, en el prólogo al Libro Tercero, en el que se dispone a tratar de la Encarnación del Verbo, no duda en parangonar al hombre con el "mar", en cuanto que recoge, unifica y eleva, en sí a todo el mundo infrahumano, como el mar recoge todas las aguas de los ríos que desembocan en él.

LA VOZ DE LOS TIEMPOS

En el mismo prólogo define al hombre como el horizonte de la creación, en el que se juntan el cielo y la tierra; como vínculo del tiempo y de la eternidad; como síntesis de la creación. Su vivísimo sentido del hombre jamás decae en todas sus obras. En los últimos tiempos de su vida, al comenzar el tratado de la Encarnación, en la tercera parte de la Summa Theologica, inspirándose también en San Agustín, afirma que sólo asumiendo la naturaleza humana, el Verbo podía mostrar "*quanta sit dignitas humanae naturae ne eam inquinemus peccando*" (S. Th. III, q. 1, a. 2). E inmediatamente después añade: encarnándose y asumiendo la naturaleza humana, Dios pudo demostrar "*quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura*" (ib.).

6. En las sesiones de vuestro Congreso se ha observado, entre otras cosas, que los principios de la filosofía y de la teología de Santo Tomás no han tenido quizá en el sector moral una valorización, como la exigen los tiempos y como es posible recabar de los grandes principios puestos por el Aquinate de modo que empalmen sólidamente con las bases metafísicas para una mayor organización y vigor. En el sector social se ha hecho más, pero todavía hay mucho espacio que llenar, para salir al encuentro de los problemas más vivos y urgentes del hombre de hoy.

Puede ser éste un programa que comprometa a la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino para un futuro inmediato, teniendo la mirada atenta a los signos de los tiempos, a las exigencias de mayor organización y penetración, según las orientaciones del Vaticano II (cf. Optatam totius, 16; Gravissimum educationis, 10), y a las corrientes de pensamiento del mundo contemporáneo, en no pocos aspectos diversas de los del tiempo de Santo Tomás e incluso del período en que emanó de León XIII la Encíclica Aeterni Patris.

Santo Tomás ha marcado un camino, que puede y debe ser llevado adelante y actualizado, sin traicionar su espíritu y los principios de fondo, pero teniendo también en cuenta las conquistas científicas

modernas. El verdadero progreso de la ciencia no puede contradecir nunca a la filosofía, como la filosofía nunca puede contradecir a la fe. Las nuevas aportaciones científicas pueden tener una función catártica y liberadora ante los límites impuestos a la investigación filosófica por la regresión medieval, por no decir por la no existencia, de una ciencia que nosotros poseemos hoy. La luz no puede ser oscurecida, sino sólo potenciada por la luz. La ciencia y la filosofía pueden y deben colaborar mutuamente, con tal que la una y la otra permanezcan fieles al método propio. La filosofía puede iluminar a la ciencia y liberarla de sus límites, como, a su vez, la ciencia puede proyectar nueva luz sobre la filosofía misma y abrirle nuevos caminos. Esta es la enseñanza del Maestro de Aquino, pero antes aún es la Palabra de la verdad misma, Jesucristo, que nos asegura: "Veritas liberabit vos" (Jn 8, 32).

7. Como es sabido, León XIII, rico en sabiduría y en experiencia pastoral, no se contentó con dictar orientaciones teóricas. Exhortó a los obispos a crear academias y centros de estudios tomistas, y antes que nadie él mismo dio ejemplo de ello, al instituir aquí en Roma la "Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino", a la que se unió después, en 1934, la más antigua "Academia de Religión Católica". El Congreso que se ha desarrollado estos días tenía también la finalidad de celebrar el centenario de vuestra misma Academia. Y con toda razón, ya que han pertenecido a ella, como Presidentes o como socios, personajes ilustres, cardenales insignes, muchos de los mejores genios y maestros de las ciencias sagradas de Roma y del mundo. Una Academia, que fue siempre particularmente querida por todos mis predecesores hasta Pablo VI, que recibió en audiencia a sus miembros nada menos que dos veces, con ocasión de los Congresos precedentes, dirigiéndoles discursos y dándoles orientaciones memorables.

EL CAMINO SEÑALADO POR EL DOCTOR ANGELICO

No se pueden pasar por alto las características principales que han permitido a vuestra Academia mantener la fe en los compromisos que, de vez en cuando, le han asignado los Sumos Pontífices: su Universidad Católica, por la que siempre ha contado entre sus socios a personalidades residentes en Roma y fuera de Roma —¿cómo no recordar a Jacques Maritain y a Etienne Gilson?—; a miembros del clero diocesano y a religiosos de todas las órdenes y congregaciones; y el estar al día en el estudio de los problemas contemporáneos, hechos objeto de análisis, a la luz de la doctrina de la Iglesia: "Ecclesiae Doctorum, praesertim Sancti Thomae vestigia premendo" (Gravissimum educationis, 10), como preludiando al Concilio Vaticano II.

El testimonio más convincente son las obras de la Academia: los numerosos ciclos de conferencias, las publicaciones, los congresos periódicos que quiso el Papa Pío XI y celebrados con ejemplar puntualidad y con provecho de los estudios católicos.

Ni puedo menos de recordar, entre los alumnos que obtuvieron el doctorado en la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, a mis dos ilustres predecesores: Pío XI y Pablo VI.

Venerados y queridos hermanos:

El Concilio Vaticano II que ha dado nuevo impulso a los estudios católicos con sus decretos sobre la formación sacerdotal y sobre la educación católica, bajo la guía del Maestro Santo Tomás (S. Thoma magistro: cf. Optatam totius, 16), sirva de estímulo y auspicio para una vida renovada y para más abundantes frutos, en el próximo futuro, para bien de la Iglesia.

Mientras os manifiesto mi más viva complacencia por el Congreso Tomista Internacional, que, en estos días, ha dado verdaderamente una notable aportación científica, tanto por la calidad de los participantes y relatores, como por la cuidadosa actualización de los varios problemas históricos y filosóficos, os exhorto a continuar realizando, con gran interés y seriedad, las finalidades de vuestra Academia; que sea un centro vivo, vibrante, moderno, en el cual el método y la doctrina del Aquinate se pongan en contacto continuo y en diálogo sereno con los complejos fermentos de la cultura contemporánea, en la que vivimos y estamos inmersos.

Con estos deseos os renuevo mi sincera benevolencia y os imparto de corazón mi bendición apostólica.

SER Y DURACION

1. — *El ser, fundamento de todo problema*

El ser no puede ser definido, pues es la noción más evidente, más universal y primera, que no tiene por encima de ella una noción genérica que se determine por una diferencia específica; y a la vez es una noción que está en todas y cada una de las notas de cualquier realidad, aún en las más determinadas e individuantes, a las que esclarece y da sentido, ya que sin el ser cualquier nota real —actual o posible—, quedaría reducida a la nada absoluta. Es la nota más abstracta y a la vez paradójicamente la más concreta, pues nada hay que no sea de alguna manera ser.

Más aún, a diferencia de otros objetos de estudio, el ser no está puesto delante del ser interrogante, está también dentro del sujeto de la misma pregunta sobre el ser.

Tratamos, pues, no de definir, sino de tomar conciencia de esta realidad que está presente y confiere realidad a toda realidad concreta, de esta noción que es la luz que ilumina todo otro concepto. Cualquier concepto es siempre *un modo de ser*.

El *ser* es lo mismo que lo que es o existe o puede existir; es lo opuesto a la nada. La *existencia* es lo mismo que el ser o perfección, el *acto de ser*, aquello por lo cual un determinado ser —*esencia*— es o no es nada¹. De aquí que sólo desde el ser se pueda plantear el problema del ser y de su aprehensión, porque sobre la *nada*, *nada* se puede preguntar, y la *nada nada* puede preguntar. El mismo problema gnoseológico o del conocimiento del ser supone ya en su planteo el ser y su aprehensión cognoscitiva, ya que sin ellos el problema no podría ser ni formularse. *Somos y conocemos el ser*. El *ser* simplemente es, se impone, como dice Lavelle y él y su aprehensión son el fundamento, sin el cual ningún problema puede plantearse, ni tiene ni siquiera sentido.

¹ "La razón del ente se toma del acto de ser —*essendi*—" (Ver. 1, 1.). "El *esse* se dice del acto del ente en cuanto ente" (Quod., IX, 3); Cfr. S. Th., I., 13, 1 ad 2.

2. — *La de-velación del ser en el conocimiento intelectual*

Sólo el hombre es el ente en quien el ser se *de-vela* o se *hace presente* y, por eso, el hombre es el *Dasein*, el “ser aquí” o, según los últimos escritos de Heidegger, “el aquí del ser”.

Con más rigor Aristóteles había visto antes que “*la inteligencia es el lugar de las esencias o modos de ser*”. Y “el alma es en cierta manera todas las cosas”.²

Porque la de-velación del ser únicamente es posible en un ser enteramente inmaterial o espiritual. Porque ningún ser material es capaz de tener presente a otro: puede unirse —substancial o accidentalmente— o mezclarse con él. Pero nunca estar frente a otro de una manera consciente. Además por la limitación o potencia pasiva que implica el ser material —la “materia prima” de Aristóteles—, su ser está limitado y reducido siempre a sí mismo.

Por consiguiente, el conocimiento o aprehensión formal del ser como tal implica superación de la materia, es decir, supone que un ser esté liberado de la coartación o potencia limitativa de la materia, sin mezclarse ni unirse con él, y pueda poseer en su acto a otro ser en cuanto otro u *objectum*, y lo posea en la riqueza de su acto de ser, en el cual comienza a existir el otro ser en cuanto otro o trascendente al mismo acto de conocer. El conocimiento del ser se constituye por una concentración o riqueza del acto de ser —por la liberación total de la limitación o potencia de la materia, por la *espiritualidad*—, que puede dar cabida o existencia en su mismo acto de ser a otro ser en cuanto otro.³

El ser en cuanto tal no es sensible, no es captable por un conocimiento que —aunque inmaterial en cuanto conocimiento— depende a la vez de la materia, como es el conocimiento de los sentidos.

El carácter inmaterial del *ser en cuanto ser* —aún del *ser* de las cosas materiales— sólo puede ser aprehendido por un ser espiritual, ante el cual puede de-velarse en cuanto tal y ser acogido como otro u *objetivo* en la rica inmanencia del acto de aquél.

Más aún, el ser en cuanto tal no tiene límites, es infinito —comprende a Dios y al ser finito existente en acto o potencia— Por eso su aprehensión o cabida en el acto de entender, de un modo conciente o *como otro u objeto*, implica en este acto aprehendente la liberación total de la limitación material, porque de otra suerte la

² *De An.*, III, 843 y 21; y el *Com.* de SANTO TOMÁS, *In de An.*, III, Lec. 13, n. 787 y sgs. Cfr. *S. Th.*, I, 79, 7.

³ “Porque la perfección de una cosa no puede estar en otra según el ser determinado que tenía en sí misma; y, por eso, para poder estar en otra, es necesario considerarla en aquellas notas que la determinan. Y como quiera que las formas están determinadas por la materia, por eso, una cosa es cognoscible en cuanto se separa de la materia”. (SANTO TOMÁS, *De Ver.*, II, 2). A continuación Santo Tomás señala los diversos y crecientes grados de separación de la materia, hasta la perfecta o espiritualidad y, más allá todavía, el Acto puro, libre de toda potencia.

aprehensión quedaría limitada a determinados objetos, como acaece en el conocimiento sensitivo dependiente del órgano corporal.⁴

De ahí el caso único y maravilloso del conocimiento, que nada tiene que ver con los demás seres materiales: en el ámbito de la unidad de un acto de ser —el entender— existe otro ser en cuanto otro distinto de él, o en otros términos, el acto de entender puede dar de su acto de ser o existir a otro ser para hacerlo ser o existir en él, pero en cuanto otro, a saber, sin perder su realidad trascendente objetiva de ser.

Esta posesión inmaterial de un ser distinto del propio, que está presente en cuanto otro o trascendente a él en su acto inmanente, es *única, precisamente porque es espiritual* y enteramente irreductible a cualquier posesión material.⁵

De ahí el peligro, en que fácilmente se puede caer, de *materializar el conocimiento*, de querer reducirlo a una *imagen o expresión* de una realidad, que está fuera y más allá de ella.

Esta *materialización del conocimiento* lleva, con una lógica invencible, al *Inmanentismo*; porque si el conocimiento es sólo una imagen de un ser trascendente no aprehendido en el seno del acto de aquélla, tal imagen nunca podrá saber si es conforme o no con el ser trascendente, ni siquiera saber si tal ser realmente existe.

La *materialización del conocimiento* lleva inexorablemente al planteo del "*problema del puente*" entre la imagen cognoscitiva y el objeto real trascendente, representado pero no aprehendido por ella en su acto inmanente. Problema que una vez que se plantea, no admite más solución que la inmanentista; ya que nunca podrá saber una imagen, que solo representa y no aprehende el objeto trascendente, si ella es conforme o no con él, ni siquiera saber si tal objeto trascendente a ella existe.⁶

Pero este problema realmente es un *pseudoproblema*, cuyo planteo, totalmente inadmisibile, se basa en un falso concepto del conocimiento. Se supone que éste es una imagen o expresión extrínseca al objeto mismo conocido, cuando en verdad, el conocimiento es la presencia inmediata en el acto inmanente del ser cognoscente, de un ser trascendente aprehendido en aquél en cuanto trascendente o distinto del acto cognoscente que lo aprehende.

El conocimiento debe ser respetado y aceptado en su realidad singular, *única*, sin deformación, que lo desnaturalice al materializarlo o reducirlo a una mera imagen.

Una vez aprehendido y descripto el conocimiento en esa realidad singular, deberá después explicarse de qué modo el ser trascendente

⁴ S. Th., I, 79, 7.

⁵ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Vida del Espíritu*, pág. 51 y sgs., Huemul, Bs. As., 1979.

⁶ E. GILSON, *Le Réalisme Méthodique*, pág. 17 y sgs., 73 y sgs., y 87 y sgs., Tequi, París (sin fecha). Hay traducción española.

—incluso material, en los primeros objetos conocidos— ha podido llegar y penetrar en el acto del entendimiento, que lo de-vela y posee en su acto como trascendente a éste o como objeto. Explicación ésta que pertenece a la antropología filosófica. De ella se ha ocupado, primero Aristóteles en su libro *Del Alma*, y mucho más ampliamente Santo Tomás en el *Comentario* al mismo, en la *Suma Teológica* y otras obras.

Es digno de notarse cómo a esta *deformación materializante* del conocimiento, que conduce inexorablemente al *Inmanentismo*, han venido a dar, por caminos contrarios, no solo *materialistas* y *empiristas* o *sensistas* —Locke, Berkeley y Hume— sino también y paradójicamente los racionalistas o espiritualistas exagerados —Descartes, Leibnitz, Spinoza y Hegel—. Aquellos por negar al conocimiento intelectual su carácter esencialmente superior e irreducible al de los sentidos, su carácter espiritual, y reducirlo a una aprehensión de los fenómenos y no del ser trascendente, que es el objeto formal específico del acto de entender. Los segundos, porque al prescindir del conocimiento sensitivo o deformarlo en su verdadera realidad, pierden el contacto inmediato con el ser, que la inteligencia sólo logra de-velar y aprehender precisamente en los datos de la intuición sensitiva.

Tampoco Kant se vio libre de esta deformación materializante del conocimiento, ya en el planteo mismo del problema crítico: su análisis versa sobre un conocimiento, previamente deformado, al ser desarticulado del ser y reducido a una realidad puramente inmanente, que ha perdido la presencia del ser trascendente en ella. Su análisis versa paradójicamente no sobre el conocimiento, tal cual realmente es, sino sobre una deformación del mismo: sobre una expresión inmanente de una “*cosa en sí*”, que está fuera de ella y completamente inalcanzable.

Quien realmente redescubrió la auténtica realidad del conocimiento, como aprehensión de un objeto trascendente al acto de conocer, fue Edmund Husserl. En sus cuidadosos análisis re-descubrió la intencionalidad del conocimiento, es decir, que todo acto de entender del *sujeto* implica siempre simultáneamente un *objeto*, distinto del primero.

Más tarde, con sus célebres “epojés”, el mismo Husserl redujo la trascendencia irreducible del objeto al ámbito de la conciencia, a una trascendencia que no implica necesariamente un ser realmente distinto al del ser del sujeto de la conciencia. Con lo cual recaía nuevamente en el *inmanentismo*, contra el cual había iniciado, con objetividad, sus primeros pasos.

El *existencialismo* de Heidegger en sus últimos pasos, pese a sus esfuerzos, por distinguir y separar el *ser de los entes del ser del Dasein*, recae en el *inmanentismo*, porque —como Husserl, en el orden teore-

tico—, él también, en el plano existencial, sólo admite la trascendencia del *ser* de los entes frente al *ser* del Dasein, pero sólo en cuanto dada en la conciencia, sin poder afirmar que el *ser* de los entes sea realmente trascendente al *ser* del Dasein.

Mucho más grave es la incidencia en el *inmanentismo* del *existencialismo* de Sartre; ya que el *ser* en sí es un *puro aparecer* en el *ser para sí*; y éste a su vez se constituye por la destrucción o *nada del ser en sí*.

3. — *Ser y duración*

La duración es lo mismo que la permanencia en el *ser*, el no dejar de *ser* o existir. El *ser* por lo mismo que es real por el acto de *ser* o existir, en la medida en que es o existe, dura o permanece en el *ser* o existir.⁷ En cuanto deja de durar, deja de *ser* o existir y viceversa. Es por lo que no es, que el *ser* no es ni dura o es y dura imperfectamente. Por eso, *ser* y *durar* son lo mismo, Y cada *ser* dura de acuerdo o *proporcionalmente* a su *ser*.

Y así como *el ser* se realiza de diversas maneras, también y del mismo modo la *duración*. De aquí que si el concepto con que la inteligencia aprehende el *ser* sea un *concepto análogo*, un concepto que significa algo que es relativa o proporcionalmente lo mismo: *un modo de existir*, pero un modo múltiple y diverso de existir, es decir, una existencia o acto de *ser* que se realiza de diversos modos, según las esencias que actualiza, otro tanto sucede con el concepto de *duración*, desde que *duración* es lo mismo que *ser*. También él es un concepto que expresa una unidad imperfecta o analógica y un permanecer de diverso modo en la existencia. Por eso, y dada la incidencia de este concepto en el tema fundamental de nuestro trabajo, vamos a comenzar por exponer con más detención lo que es e implica la analogía de la noción de *ser* y *duración*.

4. — *La analogía del concepto de ser*

Análogo es el concepto que expresa una unidad nocional, que se realiza la misma en los inferiores, pero no del mismo modo. El concepto análogo no es un *equivoco*, ya que éste es un término con diversas acepciones o conceptos, que no posee unidad conceptual. En cambio, el concepto análogo conserva su unidad, no se ha dividido en sus significaciones diferentes.

Pero tampoco es un *concepto unívoco*, ya que en éste la unidad significada se realiza y se predica de los inferiores o de la identidad perfecta. Así el concepto de hombre se predica de Juan, Antonio y Pedro del mismo modo.

⁷ “La duración conviene a una cosa en cuanto está en acto”, es decir, en cuanto es. (SANTO TOMÁS, I, *Dist.*, XIX, 2, 1.)

En cambio el *concepto análogo* es una *noción una* —no es un *término equivoco*—, que sin embargo no se realiza ni se predica de los inferiores del mismo modo, sino de una manera relativa o proporcionalmente la misma —*no es un concepto unívoco*—.

La unidad analógica del concepto no es perfecta, porque no puede prescindir del todo de las diferencias de los entes, en que ella se realiza, dada que tales diferencias también pertenecen al mismo concepto análogo. Se puede decir que el concepto análogo es *uno*, —*no es equivoco*— pero *con una unidad no perfectamente lograda*.

Es evidente que el concepto de ser no es un término *equivoco*, pues significa algo común e idéntico con todas las cosas: que ellas *son o existen o pueden existir* o, por la negativa, *que no son nada*: lo que es se opone a la nada.

Pero tampoco este concepto llega a ser *unívoco*, pues el ser no se realiza ni predica del mismo modo de sus inferiores, de todas las cosas que son. En efecto, *todo es ser*, aún las diferencias del *ser*. Ahora bien, si el concepto de ser fuera unívoco, debería aplicarse del mismo modo o por identidad perfecta a sus inferiores; y en tal caso las diferencias de los distintos seres, estarían fuera del concepto de ser y, consiguientemente, *no serían*. Y si las diferencias del ser no son, están excluidas del concepto de ser, son nada y desaparecerían de la realidad: sólo quedaría un solo ser —*monismo panteísta*— De aquí que la univocación del concepto de ser lleva lógica e inexorablemente a la supresión de la diversidad y multiplicidad de los seres y a la afirmación de que sólo hay un ser, el cual, por ende, al ser por sí mismo, es absoluto, divino e infinito. De ese modo Spinoza y Hegel han llegado al monismo panteísta.

Contra ese monismo ontológico se levanta la experiencia externa e interna, que, con su intuición, nos asegura la multiplicidad y diversidad de los seres. Y también se opone la razón al monismo panteísta, como absurdo, pues identifica a los contrarios: lo infinito con lo finito, lo simple con lo compuesto, lo espiritual con lo material, lo eterno con lo temporal etc.

El concepto de ser es, pues, *análogo*; posee una unidad imperfecta, no plenamente lograda, pues no puede excluir las diferencias del ser de su concepto, pues también son ser. La infinitud del objeto múltiple y diverso impide a la razón humana unificarlo en un concepto unívoco.

Porque los conceptos unívocos son posibles precisamente porque versan sobre aspectos abstractos —genéricos o específicos— de entes finitos o, en otros términos, porque versan sobre la realidad predicamental⁸.

⁸ SANTO TOMÁS, *Ver.*, II, 11; *In Met.s* IV, Lec. I, n. 535; y *I. Dist.*, 19, 5, 2 ad 1.

5. — *La doble analogía del concepto de ser*⁹.

La analogía del concepto de ser es doble: 1) de *proporcionalidad* y, 2) de *atribución*, ambas *intrínsecas*, es decir, que expresan realmente el ser.

La primera es la noción con que la inteligencia aprehende inmediatamente el ser de las cosas, sin pensar en ningún ser, por referencia al cual —*analogado principal*— los demás seres son tales. La inteligencia aprehende directamente los seres distintos y diversos: las creaturas y Dios, las substancias y accidentes, los seres materiales y espirituales, etc. todos son seres, todos participan del ser y son tales de una manera relativa o proporcionalmente la misma: una esencia que existe pero de diverso modo en cada uno. Para aprehender el ser de estos seres o para aprehender que todos ellos son, no es menester referirlos a un ser principal, por el cual ellos serían ser. También el ateo, que no piensa en Dios o cualquier hombre que piensa en las cosas sin pensar en Dios, sabe que son, les aplica a todas ellas el concepto de ser, de una manera relativa o proporcionalmente la misma, porque todos existen o pueden existir, pero no del mismo modo.

En cambio, cuando la inteligencia analiza con más detención los seres, que le son inmediatamente dados, incluso el ser propio, y ve que todos ellos llegan a existir y dejan de existir, que cambian continuamente, es decir, cuando toma conciencia de que todos esos seres son *contingentes*, que como existen podrían no existir y que, por consiguiente, si existen no existen por sí mismos sino por otros, en última instancia, llega a conocer que existe un Ser necesario, que existe por sí mismo —*el Esse a se o subsistente por sí mismo*—, y por el cual, como desde el Acto puro de existir y Causa primera participan y reciben el ser los demás seres desde la nada. La inteligencia comprende que tales seres *sólo son por dependencia causal del Acto puro de ser*, subsistente por sí mismo.

En este caso, la inteligencia aprehende el ser con una analogía mucho más profunda: *de atribución intrínseca*: ve que el Ser imparticipado o Existente por sí mismo es la causa por la cual son los demás seres, que sólo existen por participación de Aquél. La inteligencia humana toma conciencia, con este concepto análogo de atribución intrínseca, que el Ser imparticipado es el *Analogado principal*, sin cuya aprehensión no se comprendería porqué de hecho existen los seres contingentes, que en sí mismos no tienen ninguna razón de existir y que, sin esta referencia esencial al Ser por sí mismo, como a su Causa, no podrían ser.

⁹ Sobre la analogía del ser Cfr. S. RAMÍREZ, *De Analogia*, t. II, de la *Opera Omnia*, 5 vols., Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid, 1970 y sgs., y B. MONTAGNES, *La Doctrine de L'Analogie de L'Être D'Après S. Thomas D'Aquin*, Nauwelaerts, París, 1953.

Con esta noción análoga de atribución intrínseca, la inteligencia aprehende todos los seres, pero en gradación jerárquica: los seres finitos y contingentes por referencia y dependencia causal del Ser imparticipado, que existe por sí mismo o es el Acto puro de ser.

6. — *Concepto análogo de la duración*

Si el ser y duración son nociones idénticas, ya que el acto de ser —el *esse*— es un estar o permanecer en el ser, la duración también estará expresada por el concepto análogo, con las mismas analogías que las del concepto de ser.

La duración comienza por ser una noción una, ya que, como el ser, es común a todos los seres el durar o permanecer en él y por consiguiente, no es un *término equivoco*, una palabra carente de unidad conceptual.

Pero esta noción una de durar no llega a ser tampoco un *concepto unívoco*, que se predica del mismo modo o por identidad perfecta de sus inferiores; porque los seres son diversos y distintos y, por eso mismo, son o duran de diverso y distinto modo. El concepto de duración o de permanencia o estar en el acto de ser, se realiza de tantas maneras diferentes como se verifica el acto de ser.

De aquí que la unidad del concepto de duración sea una unidad imperfecta, que no llega a poder prescindir de las diferencias o modos distintos de realización del ser, porque también tales diferencias *son y duran*.

Si el concepto de duración prescindiese de esas diferencias de durar o de ser, se referiría a un único ser, por ende, sería por sí mismo, sería Dios —*monismo panteísta*, cfr. n. 4— y también la duración perfectísima de este único Ser divino, excluiría de su concepto todas las demás duraciones. Sólo quedaría la Eternidad.

De aquí que la duración se exprese con un concepto de unidad imperfecta, con un concepto análogo, que se refiere siempre a la permanencia o estar en el acto de ser, pero sin poder excluir las diferencias con que tales seres duran, porque esas diferencias también son modos de ser y de durar. Si el concepto prescindiese de tales diferencias con un concepto unívoco, la inteligencia tendría que negar la evidencia de la multiplicidad y diversidad de los seres y de las duraciones, inmediatamente dadas en la experiencia interna y externa.

Este concepto análogo de duración, como el del ser, es primeramente de *analogía de proporcionalidad intrínseca*: expresa que la duración es una permanencia en el ser, que se da de una manera no idéntica sino sólo proporcional o relativamente la misma en los inferiores o seres concretos que duran.

Pero si, como en el concepto de ser, se ahonda en el de duración, se verá enseguida que hay seres que duran por estar en el ser de un

modo contingente, que podrían no haber llegado a durar o a estar en el ser, y podrían también dejar de durar: no son ni exigen la duración por su esencia, sino que ésta simplemente la poseen de hecho, pudiéndola no tener, sin una exigencia de la misma.

Ahora bien, para que esos seres de hecho hayan llegado a durar, sin ser o exigir la duración, es preciso que, en última instancia, exista una *Duración* que sea por sí misma, imparticipada y, por ende, necesaria; y por la cual o por causa de la misma, los otros seres que duran contingentemente, hayan llegado a durar de hecho. Tal es el caso de la *Duración pura de Dios* frente a la duración de los demás seres, que han llegado a durar contingentemente, es decir, a participar de Aquella Duración divina por la acción causal de la misma.

Este concepto de duración, por el cual se comprende que las duraciones o el estar contingentemente en el ser sólo son tales por participación causal de la Duración pura de Dios, es un *concepto análogo de atribución intrínseca*. Porque no se puede comprender este hecho de las duraciones contingentes, que en sí mismas no tienen ninguna razón ni exigencia de durar, sin referirlas o *atribuirlas a la Duración en sí*, imparticipada y necesaria, como a su Causa por la cual llegan a durar o *participan* de la duración. La *Duración pura o divina* es el *analogado principal* —propio de esta *analogía de atribución*—, sin referencia a la actual, las duraciones son contingentes no tendrían razón de ser en sí mismas. Y, por eso, únicamente refiriéndolas a esa *Duración pura* como a su Causa, ellas pueden ser duración en acto, duración contingente por participación de la *Duración en sí*, que es precisamente la *Eternidad*.

Esta *analogía de atribución* es la expresión conceptual más perfecta del ser y de la duración, porque parte del *Ser y Duración subsistentes* e imparticipados, como del *analogado principal*, del cual dependen y son todos los demás seres y duraciones finitas y contingentes, como participadas inmediatamente de El y que, por esto, no pueden comprenderse adecuadamente sin esta esencial referencia a El como a su Causa.

En cambio, la analogía de proporcionalidad comprende todos los seres y duraciones, que son relativa o proporcionalmente seres o duraciones, pero sin esta referencia al Analogado principal, pues cada uno de ellos —seres y duraciones— se endienden por sí mismos.

La primera analogía expresa la *participación y duración* desde el Ser o Duración imparticipado, expresa el *fieri del ser y duración*, que son y están durando por la acción participante del Ser y Duración imparticipados.

En cambio, la analogía de proporcionalidad expresa el ser y duración *in facto esse*, realizado o constituídos por el *acto y la potencia*.

La primera analogía, pues, se funda en la *participación del ser y duración*; la segunda, en su *realización por el acto y la potencia*.

De aquí que, después de exponer los dos tipos de analogía, correspondientes al ser y la duración, vamos a referirnos a los dos *problemas ontológicos*, que *ellas expresan lógica o conceptualmente*: 1) al de la *participación o fieri del ser y duración* de los *seres finitos y contingentes*, desde el Ser y Duración imparticipados, infinito y necesario; y, 2) al de las *realizaciones o factum esse del ser y duración* por los principios constitutivos de los mismos, que son el acto y la potencia, desde el Acto puro de Dios.

El problema de la *participación* está expresado por la *analogía de atribución intrínseca* y el problema de la *constitución jerárquica de los seres* por el de la constitución mediante los *principios intrínsecos del ser, que son el acto y la potencia*.

7.— *Del ser imparticipado al ser participado en sus diversos grados.*

El Ser imparticipado.¹⁰

La existencia de los seres finitos y contingentes exigen la existencia de un Ser infinito y necesario. Los distintos argumentos para probar la Existencia de Dios, por un camino de causalidad o de otra, conducen siempre a un Ser que existe por sí mismo, es decir, que es el Acto puro y necesario de existir.

Este Ser, que existe por sí mismo o es el Acto puro de existir, es el *Ser necesario e imparticipado*. No puede dejar de existir pues es el Acto de existir. Tampoco puede recibir o participar de otro su ser, ya que lo tiene por sí mismo: su Esencia es su Existencia o Acto de ser.

Por su mismo concepto este Ser imparticipado o Acto puro de existir, es también *infinito*. No tiene causa ni sujeto o potencia que lo limite. Simplemente es, la Existencia misma, que de sí no tiene límites.

Este Ser infinito e imparticipado es además *esencialmente único*, pues para multiplicarse o diversificarse, debería ser finito. Un Ser infinito no puede sino ser único.

Por otra parte, todo lo que existe es *individual*. Lo universal sólo puede existir en la mente, por abstracción de la realidad individual. Lo universal implica los dos planos, el de la mente donde la esencia es concebida como una, y el de la realidad donde esa misma esencia existe y se multiplica individualmente.

Por consiguiente si el Ser imparticipado no sólo existe, sino que *es la Existencia*, tiene que ser por eso mismo, *total y esencialmente individual*.

8.— *La participación de la esencia*

¹⁰ Para todo el tema de la *Participación*, Cfr. C. FABRO, *La Nozione Metafisica de Partecipazione*, secondo S. Tommaso D'Aquino, 2ª ed., Società Editrice Internazionale, Torino, 1950; y *Partecipazione e Causalità* secondo S. Tommaso D'Aquino, la misma editorial, Torino, 1960, pág. 11, Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Palabra*, págs. 31 y sgs., Emecé, Bs. As., 1978.

Las esencias son un modo o capacidad de existir. Se constituyen por una relación esencial a la Existencia. Sin Existencia no habría capacidad de existir o esencia. Esta ni siquiera tendría sentido. Por eso, las esencias se constituyen por participación de la Existencia imparticipada.

Por otra parte, para que las esencias tengan sentido por la existencia a la que dicen relación esencial o constitutiva, esta Existencia debe ser *por lo menos posible*; porque si fuera imposible o absurdo, por su mismo concepto de esencia, perdería su sentido y significación, perdería su ser de esencia.

Pero una Existencia puramente posible es absurda. Porque la Existencia o existe necesariamente o, de no existir, no podría llegar a existir, es contra su concepto, y sería absurda. Por eso, si la esencia implica una relación constitutiva a la Existencia, esta debe ser no solamente posible sino necesariamente existente. Brevemente, una existencia en sí, que tuviera que llegar a existir, no sería existencia en sí sino una esencia capaz de existir; y, de no existir, por eso, sería absurdo: no podría llegar a existir. La Existencia en sí o existe necesariamente o, de no existir, sería absurdo y no podría llegar a existir.

Por eso, el hecho de que las esencias sean objetivas y posibles y, el que ellas no puedan explicarse sin la Existencia en sí, por sí mismas prueban da existencia de Dios. Es uno de los argumentos válidos con que Leibnitz probaba la existencia de Dios.

El Ser imparticipado o la Existencia o Perfección infinita, por su mismo concepto, el Modelo infinito, capaz de ser imitado o participado de infinitas maneras finitas, *funda* por sí misma y necesariamente, infinitos modos finitos, capaces de participar de esa Perfección, *funda infinitas participabilidades finitas*, capaces de recibir o participar de esa Perfección o Existencia o, en otros términos, *funda ejemplar y necesariamente las esencias*.

Con el Acto puro e imparticipado de existir, están identificadas todas las perfecciones del ser, las perfecciones que en su concepto no incluyen imperfección, las llamadas *perfecciones trascendentales*. Estas perfecciones están formalmente o como tales en Dios, bien que a la vez *eminentemente*, es decir, sin ninguna limitación o imperfección. En cambio las *perfecciones predicamentales*, las perfecciones que en su concepto encierran imperfección, *sólo existen en Dios de una manera eminente*. No formalmente: están en Dios en todo lo que ellas tienen de perfección o ser, pero sin su esencial y constitutiva imperfección. Así, por ser perfección pura, Dios posee el Acto de Entender; y no así el acto de ser corporal, que sólo existe eminentemente en Dios.

Ahora bien, si Dios por ser el Ser o Acto puro de existir es la pura Intelcción o Acto de Entender, no puede dejar de entender exhaustivamente ese Acto infinito de Ser, su Esencia identificada con su Existencia y, por ende, no puede *dejar de ver* las infinitas posibilidades finitas

capaces de existir fuera de la misma. Porque la Intelección divina, identificada con su Acto puro de ser, es infinita como éste.

Con su Intelección divina, pues, Dios contempla en su Esencia o Existencia —son idénticas— como en el Modelo de infinita Perfección, las *infinitas participabilidades o capacidades de existir fuera de ella*: contempla y constituye formalmente las *esencias*; las contempla capaces de existir *fuera* de la Esencia divina, pues en Esta no cabe nada finito. Precisamente el error de Spinoza fue el haber colocado las esencias o modos finitos de existir dentro de la Esencia divina y haberlos, por ende, identificado con Ella.

Sobre la Causa ejemplar de su infinita Esencia, que *funda necesariamente las esencias*, por el mero hecho de ser un Acto puro e infinito de Perfección, la Intelección divina, que comprende exhaustiva y necesariamente esa Esencia con todo lo que ella encierra, contempla en Ella dichas esencias y, con su visión les confiere su *formalidad de tales*, las *constituye esencias*.

Las esencias o capacidades finitas de participar de la Esencia infinita, son, pues, *constituidas formal y necesariamente por la Intelección divina*, la cual, contemplando la divina Esencia, contempla también y da *consistencia objetiva* a los infinitos modos finitos capaces de existir fuera de Dios, o sea, *da consistencia objetiva a la esencias*.

Por esta razón las esencias son *necesarias y eternas* y también *inmutables*, como el mismo Dios que *necesariamente y desde toda la eternidad las funda con su Esencia y las constituye con la visión de su Inteligencia*.

9. — *La participación de la existencia* ¹¹.

Por ser el Acto o Perfección infinita imparticipada, Dios no necesita de ningún otro ser, no ha menester de hacer partícipe de su Existencia a ninguna esencia.

Sin embargo, Dios *puede* hacer partícipe de su Existencia a las esencias que *libremente elige*. *De facto* lo ha hecho al crear y mantener en la existencia al mundo y al hombre: y precisamente, por eso, con su inteligencia la persona humana llega a conocer la Existencia de Dios desde esa realidad del ser finito y contingente, inmediatamente dada a través de nuestra experiencia exterior e interior: desde los efectos creados llega a la Creación misma y su Causa Primera.

Por otra parte, el poder crear o hacer partícipe de su Existencia a otros seres, es una Perfección pura, que, por ende, ha de estar identificada con Dios.

Dios no crea para adquirir algo ni tampoco en la creación puede proponerse como fin a la creatura misma, pues en ambos casos Dios

¹¹ *Ibid.*, pág. 63.

dependería de la creatura, estaría causado por ella y perdería su esencial Perfección y dominio sobre todas las cosas.

De aquí que si Dios es libre para crear, no lo es para el Fin que debe proponerse y que no puede ser otro que El mismo —fin que no es causa en Dios, sino sólo razón de ser final, pues en Dios nada puede ser causado—.

Dios comunica la existencia a la esencia libremente elegida, para que reciba o participe su Ser o Perfección. El crea, conserva y aumenta la existencia en sus creaturas para hacerlas *participes y manifestativas de su infinita Perfección*, les comunica el acto de ser o la existencia, a fin de que así *manifiesten y glorifiquen su Ser infinito*, precisamente porque son sus manifestaciones.

La existencia finita es participada desde la Existencia infinita, mediante el Acto de imperio de la Voluntad —Acto que implica la información e identificación con el Acto de Entender—. La Voluntad divina, como *Causa eficiente*, libre y amorosamente comunica el acto de ser o existir a las esencias finitas. Estas comienzan a existir, como participación y manifestación del Ser o Bondad por un Acto generoso de Amor de su divina Voluntad; ya que Dios comunica el acto de existir no para obtener un bien de sus creaturas, sino para que ellas simplemente *sean y, por ser, participen y manifiesten el Ser de Dios*, es decir, lo *glorifiquen*.

Nada puede existir, conservarse o mantenerse en la existencia, sin este Acto de amor de la divina Voluntad informada y dirigida por el Acto de la inteligencia, identificado con Aquella.

Esta *libertad* con que la Causalidad eficiente divina comunica la existencia a sus creaturas se traduce en el *carácter contingente del efecto*, que es la exigencia participada: la creatura existe de hecho, pudiendo no haber existido y pudiendo dejar de existir, precisamente porque depende de una Causa libre.

En *síntesis*, del Ser imparticipado *participan necesariamente por Causalidad ejemplar de la Esencia divina y constitutiva de la Inteligencia divina, las esencias*; y por participación de la *Causalidad eficiente libre* de la Voluntad divina —del Imperio—, las *existencias*, tanto en su acto primero de existir, desde la nada total, o *creación*, como en su permanencia o duración en la existencia o *conservación*, como también en el acrecentamiento de la misma por la actividad de la creatura bajo la acción divina, de *concurso y premoción*.

Conviene advertir que la esencias antes de recibir el acto de existir, *no son en sí mismas*, no poseen realidad actual intrínseca; sólo son *objeto* de la Mente divina, que las constituye como *capacidad de ser o existir*. Sin embargo, son más que la nada, pues, a diferencia de ésta, pueden llegar a existir pero sin el acto de ser o existir no son realmente en sí mismas.

10. — *Los principios de realización de la participación: el acto y la potencia*

Todo ser participado supone una *potencia* pasiva e indeterminada, una capacidad de recibir el *acto* que le confiere la perfección.

La *potencia* es el principio imperfecto y pasivo del ser participado, el que causa en él su limitación. En cambio, el *acto* es el principio activo y determinante que confiere perfección a la potencia.

Lo que posibilita la existencia del ser participado finito, en sí mismo, es precisamente la composición fundamental real de *esencia* y *existencia* como *potencia* y *acto*, respectivamente. Porque si el ser participado fuera únicamente acto de existir, sería por sí mismo e infinito, sería el Acto de Existir imparticipado y divino.

De aquí que la composición de *esencia* y *existencia*, como *potencia* y *acto*, realmente distintos, constituye la esencia del ser participado o creado: la *participabilidad* o *creaturidad*, lo que permite la existencia participada o creada.¹²

Así como la Esencia de Dios es su Existencia —el Acto puro de Ser o el Esse—; la esencia de la creatura o del ser participado es una composición de una esencia realmente distinta de su existencia, como de una potencia realmente distinta de su acto. Sólo Dios es el Acto puro de Ser o Existir —el Esse—. La creatura no es su acto de ser o existir, no es su *esse*; es una esencia realmente distinta de su existencia, relacionadas con ella como potencia y acto. Sólo Dios es el Acto puro de ser o existir; ninguna creatura es el acto de ser o de existir, únicamente lo recibe y participa contingentemente de él.¹³

11. — *Las distintas composiciones de potencia y acto*

Esta composición real contingente de esencia y existencia es la primera y fundamental composición de potencia y acto, pues es esencial y constitutiva de toda creatura y, como hemos dicho antes, es la *esencia* misma de la *participación*: la *participabilidad* o *creaturidad*.

Pero hay además otras dos composiciones de potencia y acto: la de *materia* y *forma substancial*, y la de *materia segunda* y *forma accidental*, es decir, de *substancia* y *accidente*.

La primera es propia y exclusiva de los seres materiales, cuya esencia está compuesta de *materia primera* —pura indeterminación pasiva— y de *forma substancial*, como acto de la primera. Por eso la forma es el acto de la esencia.

¹² “En ninguna substancia creada el *esse* es su *substancia*” o *esencia*. (SANTO TOMÁS, C. G., II, 52). “Es de la *esencia* de todo ser causado que sea compuesto, porque al menos su *esse* es algo distinto de su *esencia*” (S. Th., I, 3, 7 ad 1). Cfr. *De Ente et Ess.*, c. V y VI).

¹³ S. Th., I, 13, 11. “En Dios su mismo *Esse* es su *Esencia*: y por eso (...) el *Esse* es su Nombre propio” (1 Dist. 8, 1, 1.)

Todos los cuerpos tienen materia y su accidente que es la extensión o cantidad, pero cada cuerpo tiene su acto específico, que lo constituye tal y lo diversifica de todo otro, vg. oxígeno, agua, planta o animal. *El cuerpo es cuerpo por la pura potencia o principio real pasivo indeterminado de la materia primera, pero es tal cuerpo, específicamente tal diverso de todo otro, por la forma.*

Hay, pues, en el cuerpo dos composiciones de *potencia y acto*: una de *esencia y existencia*, y otra, *dentro de la esencia, de materia y forma*.

De esta composición esencial de materia y forma están exentos los puros espíritus, carentes de cuerpo material —los ángeles de la revelación cristiana, puros espíritus que son posibles para la Filosofía—, los cuales son *formas puras o actos puros esenciales*, sin limitación de la potencia de la materia.

Por eso, estos espíritus son *infinitos predicamentales*, es decir, infinitos en su esencia. Cada uno de ellos tiene la plenitud del acto esencial —la forma— sin limitación alguna. Sin embargo, no son infinitos en el ser, no son Acto puro de Ser o existir —*no son el Esse*—, porque su esencia es distinta de la existencia, a la que limita como potencia al acto. “El ser —*esse*— de las substancias creadas intelectuales está recibido, y por eso está limitado y finito a la capacidad de la naturaleza —*esencia*— que lo recibe. Sin embargo, la naturaleza de las mismas es absoluta, no está recibida en la materia. Y por eso se dice en el libro *De Causis* que las inteligencias —las formas puras— son infinitas hacia abajo y finitas para arriba: porque son finitas en cuanto a su ser —*esse*— (...), pero no son finitas hacia abajo, porque las formas de las mismas —su acto esencial— no están limitadas por la potencia de alguna materia que las reciba”.¹⁴

Finalmente hay una tercera composición, que, como la de *esencia y existencia*, es común a toda creatura, o en otros términos, es la constitución de *substancia y accidente*.

En efecto, todo ser creado —sea forma pura o espíritu, sea compuesto de materia y forma— por estar compuesto de *esencia y existencia* es limitado: existe en la medida de su esencia finita, que lo limita a tal *ser*.

Por eso, todos ellos pueden perfeccionarse o acrecentar su ser, mediante nuevas determinaciones o *formas* de ser, las cuales, precisamente por sobrevenir al ser substancial acabado en ese sector y constituido ya en su esencia específica individual, se llaman *accidentales*, para distinguirlas de las formas substanciales, que dan acto al ser substancial; mientras estas otras accidentales lo perfeccionan o acrecientan.

¹⁴ SANTO TOMÁS, *De Ente et Ess.*, c. V y VI.

12. — *La gradación del ser sobre el acto y la potencia*

El ser es tanto más perfecto cuanto más acto es, precisamente porque acto es lo mismo que perfección o ser. Más aún: *el ser es el acto de todos los actos*¹⁵, es decir que los demás actos —el de la forma substancial dentro de la esencia y el de la forma accidental respecto a la substancia— sólo son *actos*, sólo pueden ejercer su misión de acto, en cuanto participan de la existencia o brevemente, en cuanto existen o tienen el acto de existir —*el esse*—.

Y viceversa, un ser es tanto más imperfecto, cuanto más potencia es o, mejor todavía, cuanto más limitado está por la intervención de la potencia.

En la cima del Ser o Perfección está el *Acto puro* de Dios, que por carecer de toda potencia es el *Acto infinito* e imparticipado, o en otros términos, el Acto de Ser o Existir sin límites —el *Esse*—.¹⁶

A infinita distancia están todos los seres participados o creados, porque todos ellos son actos finitos, limitados por la potencia: por lo menos, por la potencia de la esencia, que limita a la existencia, y por la potencia de la substancia finita, que limita a los accidentes.

Dentro de estos seres creados, ocupan el lugar supremo los *espíritus*, que son *acto puro esencial*, sin potencia de la materia y, por eso, según dijimos más arriba, infinitos o sin limitación de su esencia¹⁷. Por eso, afirma Santo Tomás en la Suma Teológica, que cada espíritu puro o ángel es único en su especie, pues posee su forma o acto esencial en grado infinito y, por ende, se individualiza por sus notas esenciales, provenientes de la forma y, por consiguiente, no cabe más que un espíritu en cada especie. Los puros espíritus se distinguen individualmente por sus notas específicas diversas y son, por ende, especies diversas.¹⁸

Más abajo están los seres materiales, compuestos en su esencia de materia y forma, como potencia y acto. “En las substancias compuestas de materia y forma (...) no sólo el ser —*esse*— es recibido y finito —por la esencia que limita a la existencia—, sino también de nuevo la naturaleza o esencia de las mismas —su acto esencial—, está recibida

¹⁵ “El esse es el acto último, participado por todos, y que nada participa” (*De An.*, 6 ad 2). “El esse es anterior a toda participación y a todo Nombre de Dios” (*S. Th.*, I, 5, 2). “El esse es formal —acto— respecto de todas las cosas que son” (*S. Th.*, I, 8, 1). “Por eso, el esse es primero que la forma o acto esencial” (*Opus.*, 37).

¹⁶ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 13, 11.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. V y VI.

¹⁸ SANTO TOMÁS, *Ibid.*, *Spirit Creat.*, I.

—y limitada— en la materia señalada por la cantidad. Por eso estas substancias materiales, a diferencia de las formas puras o espíritus son finitas por arriba y por abajo; por arriba porque su ser está limitado por su esencia y por abajo porque su forma o acto esencial está limitado, por la materia”.¹⁹

Sin embargo, en estos seres materiales, compuestos de materia y forma en su esencia, hay una inmensa gradación esencial, según el grado de supremacía del acto de la esencia o la forma sobre la materia.

En el grado supremo de los seres materiales, se ubica el hombre, pues su forma —*el alma*—, *es enteramente inmaterial o espiritual* y, aunque está unida a la materia como su acto esencial constitutivo y dependa de ella en razón de su objeto²⁰ de obrar, en su ser u obrar específico —*inteligencia y voluntad*— es enteramente independiente e irreductible a la materia o *espiritual*.²¹

Más abajo están los animales, que, por su forma o acto esencial, están unidos a la materia y dependientes de ella, tanto en su ser como en su obrar. Sin embargo esta forma tiene cierto grado de inmaterialidad o eminencia sobre la materia, que no sólo da unidad a todo el conjunto de partes materiales que constituyen al animal, sino que le permite la posesión inmaterial o cognoscitiva de los objetos materiales concretos o, más brevemente el conocimiento sensitivo. Mediante este grado de inmaterialidad, la forma unida a la materia, puede trascender su propio ser y captar el ser de las cosas materiales, pero sólo bajo su aspecto fenoménico concreto y sin llegar a la aprehensión del *ser como tal*, sólo captable por un conocimiento enteramente inmaterial o espiritual. Precisamente porque esta inmaterialidad no es perfecta, no es espiritualidad, sino que depende de los órganos materiales, el conocimiento sensitivo es imperfecto y se detiene en una dualidad intencional concreta, sin llegar a la de-velación expresa del *ser* del sujeto y del objeto.

Un lugar inferior ocupan los vegetales, cuya forma depende de la materia en su ser y actividad; pero aún conserva un mínimo grado de inmaterialidad, que le confiere vida o actividad inmanente, con la cual logra dar unidad substancial a sus múltiples partes.

En el grado ínfimo están los seres inorgánicos, en los cuales la forma está enteramente sumergida por la materia, bien que posee un minimum de acto formal para conferir al cuerpo su especificidad propia, dentro de los seres materiales.

¹⁹ SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. V y VI.

²⁰ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 12, 12; *In de An.*, III, lect. 13, n. 791.

²¹ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 75, 2; *In de An.*, III, lect. 7, n. 677 y 679.

Más abajo estaría la *materia prima*, la cual, por su mismo concepto de *pura potencia*, carece de sí de todo acto y, por esa razón, no puede existir sola, pues para ello necesitaría el acto más importante que es el de la existencia, que tampoco podría informarla sin un acto esencial mínimo para conferirle tal ser.²² Por eso, la materia primera sólo la colocamos para ilustrar mejor el tema, porque se ve aquí cómo desde *el Acto puro de Dios* hasta la *potencia pura* de la *materia*, se escalonan todos los seres en un orden jerárquico, de acuerdo a la supremacía del acto y disminución de la intervención de la potencia, y viceversa.

Sin embargo, las composiciones diversas y distintas de potencia y acto son casi ilimitadas. Nosotros nos hemos referidos tan sólo a las principales y más salientes zonas específicas. Porque dentro de los animales y de las plantas hay una gradación casi innumerable de especies y géneros, desde los más perfectos a los más imperfectos, como, por ejemplo, desde un animal superior como el perro a un protozooario, o desde un árbol a una ameba. Y después vendría, dentro de cada especie, la indefinida cantidad de individuos.

13. — *Participación, acto y potencia y duración*

Esta *gradación del ser*, desde el Ser —*Esse*— *imparticipado* hasta el *ser participado*; y a su vez esta gradación del ser desde *el Acto puro de Dios* a la *potencia pura de la materia*, mediante la intervención de la potencia y del acto, tiene una importancia decisiva para comprender la gradación de la *duración*, ya que ser y duración se identifican, y los grados de la duración están determinados por los principios del ser, que son el acto y la potencia. Y así como hay una gradación casi ilimitada del ser, determinada por la gradación de la intervención del acto y de la potencia, esa gradación inmensa se repite para la duración.

Pero así como hemos señalado los puntos esenciales de esta gradación ontológica, en orden descendente: Dios, la forma pura o espíritu, el hombre, compuesto de forma o alma espiritual y materia y, luego, los seres materiales, desde el animal a la materia primera, vamos a ocuparnos ahora brevemente de la duración de Dios: *Eternidad*, de la duración del espíritu puro: *Eviternidad* o *Evo*; de la duración del ser material en general: *Tiempo*, y de la duración del *ser material que es a la vez espiritual, consciente y libre*, es decir, la duración del hombre: *Historia*.

²² SANTO TOMÁS, S. Th., I, 4, 1; *De Ver.*, 3, 5 ad 3; y *Phys.*, lect. 15.



14. — *El Ser y Durar: Perfección pura*

Ser o existir —*esse*— es una perfección pura, es decir, una perfección que en sí misma no encierra imperfecciones. El ser o existir, en cuanto tal es puro acto, es perfecto. Por eso, el Acto puro de ser —*Esse*— carente de toda potencia, no tiene límites, es *infinito*.

Si el ser se encuentra realizado imperfectamente es por lo que no es, por la nada o potencia que lo limita, o, en otros términos *es porque no es sino que recibe o participa limitadamente* —por la *potencia o esencia*— el *acto de existir*. Otro tanto sucede con la *duración* o el ser que, en cuanto ser dura. El Ser que puramente es sin limitación o sin carencia de ser, el *Ser que es el Ser* —*Esse*— simplemente dura, más aún es la *Duración misma*, perfecta e infinita, sin limitación posible alguna.

El *ser que no es el ser o existencia* —*esse*— sino que lo tiene *recibido o participa de él* en un grado limitado, por la misma razón *tampoco es la duración, sino que participa limitadamente de ella*. Las imperfecciones de la duración penetran en ella por el no-ser, por el principio de limitación del ser que es la *potencia*.

Los grados de la duración están señalados y constituidos por los grados del ser, a saber, por la mayor o menor intervención del *acto* y de la *potencia*. Cuanto más participa del acto, la duración será más perfecta; y viceversa, cuanto más participa de la potencia, la duración será más imperfecta.

15. — *Los grados del ser o duración. A. Eternidad* ²³.

En el ápice y origen primero del ser está el Ser —*Esse*— que simplemente es sin recibir el ser de otro, el *Ser que es por sí mismo e imparicipado* y que, por la misma razón, es plena y plenamente el Ser, el *Acto o Existencia o Perfección pura* sin potencia o limitación alguna, el *Ser o Existencia infinita*, sin la cual ningún otro ser participado y finito puede ser.

En este ser sólo hay *Acto o Perfección o Existencia*, sin potencia o limitación alguna capaz de limitarlo.

Por eso, en el Acto de Ser no hay una esencia distinta del Acto de Ser o Existir, capaz de limitarla, y mucho menos materia —primera o segunda— capaz de limitar la forma o acto esencial.

²³ Cfr. SANTO TOMÁS, S. Th., I, 10, 1; y Pot., 3, 14, 10.

Ahora bien, por carecer de composición real de esencia y existencia, el Acto puro de Ser o Existir es *metafísicamente inmutable*: no puede llegar a existir —*no puede ser creado*— ni puede dejar de existir —*no puede ser aniquilado*—, carece de la potencia —la esencia— necesaria e indispensable para este tránsito de la potencia al acto de ser y viceversa.

Dios no puede llegar a tener ni puede dejar de tener la Existencia, porque simplemente es el *Acto puro de ser o existir inmutable*. El poder comenzar a existir y el poder dejar de existir están excluidos metafísicamente de Quien es el Acto puro de existir —Esse—.

1.— La duración es triple, según el triple acto con que se realiza. He aquí como se expresa SANTO TOMÁS: “Los tres nombres —*Eternidad, Eternidad y Tiempo*— significan cierta duración. La duración consiste en que algo esté en acto. Porque tanto se dice que una cosa dura, cuanto está en acto (...) Estar en acto sucede de dos modos. Según que el acto está incompleto y mezclado con potencia, en razón de la cual procede hacia el nuevo acto; y este acto es el *movimiento* (...). O según que el acto no está mezclado con potencia ni recibe nuevas perfecciones, y tal es el acto *del ser permanente*. Estar en este acto sucede de dos maneras. O de tal modo que el mismo ser —esse— en acto (...) esté adquirido desde otro, y entonces la cosa que está en tal acto es potencial respecto de este acto, al que sin embargo recibe perfectamente. O el estar en acto pertenece a la cosa en razón de la cual procede hacia el nuevo acto; y este acto es el por sí misma, de modo que el ser —esse— sea de su esencia; y este Ser —Esse— es divino, en el cual no hay potencialidad alguna respecto a este Acto. Se *ve entonces que hay un triple acto*. El primero sin potencia alguna, y tal es el Esse divino y su Operación, y a El responde como medida la *Eternidad*. Hay otro acto al que subyace cierta potencia, pero sin embargo es un acto completo adquirido desde la potencia y a él corresponde la *Eternidad*. Pero hay otro acto, al que subyace la potencia y está mezclado con potencia para llegar ser acto completo según la sucesión, recibiendo adición de perfección, y a este acto responde el *Tiempo*”.²⁴

En este texto Santo Tomás se refiere al acto de ser, y en el caso de la Eternidad no habla de operación, que, como en toda creatura y según él mismo enseña, es realmente distinta de su acto. En los puros espíritus hay actos que se suceden uno después de otro, bien que cada uno de ellos es instantáneo, como espiritual que es.

En otro lugar dice Santo Tomás: “Nuestra parte intelectual, según su esencia, está sobre el tiempo, y la parte sensitiva está sujeta al tiempo” (*S. Th.*, I, 2, 53 ad 3). Sobre este texto se puede fundar una

²⁴ SANTO TOMÁS, *I Dist.*, 19, 2, 1.

meditación sobre el constitutivo de la *Historia*, como *conjunción de espíritu y materia*.

Pero hay más. Por carecer de materia primera o segunda, el Acto puro de ser es *físicamente inmutable*: no puede llegar a ser substancia o dejar de serla, es decir, no puede cambiar de un modo de ser a otro. Es siempre un puro Acto puro de existir, sin posibilidad de cambio alguno.²⁵

Ahora bien, la *Eternidad*, la Duración propia de Dios, está constituida por la *inmutabilidad intrínseca absoluta*, tanto *metafísica como física de Dios*. En efecto, por *ser metafísicamente inmutable*, Dios no puede comenzar a ser o existir ni dejar de ser, simplemente *es*, es el Acto puro de existir sin comienzo ni fin. La duración o permanencia en el Ser de Dios no tiene, pues, ni principio ni fin, es *interminable*. Por *ser físicamente inmutable*, es decir, incapaz de pasar de un modo de ser a otro o dejarlo de ser, la Duración de Dios es sin cambio, toda a la vez, sin anterioridad ni posterioridad.

La Eternidad, es, pues, la duración o Permanencia en el Acto de ser o existir, sin principio ni fin y simultánea o a la vez, sin cambio alguno.

Si atendemos a que el Acto puro de Ser, por su concepto mismo, es Acto puro de Entender y Querer, el Acto puro de la Vida más perfecta, veremos cuán precisa es la definición de la eternidad, formulada por Boecio y que Santo Tomás explica y hace suya. "La eternidad dice Boecio, es la posesión toda a la vez y perfecta de la vida interminable" (*Aeternitas est Interminabilis Vitae toda simul et perfecta possessio*).²⁶ Santo Tomás en otro pasaje dice que "la razón o esencia de la Eternidad consiste en que Dios carezca de principio y de fin y que tenga su Ser—Esse— todo a la vez".²⁷ Y por eso, añade en otro lugar el Santo Doctor: "El conocimiento divino está por encima del tiempo y es medido sólo por la Eternidad; y por eso, no conoce las cosas en cuanto están en el tiempo, sino en cuanto están en la eternidad, es decir, en cuanto están presentes, y esto tanto para las cosas necesarias como contingentes; y por consiguiente conoce todas las cosas como presentes en su presencialidad".²⁸ Lo cual sólo quiere decir que Dios es totalmente actual y presente y, que todas las cosas las conoce en su ser presente y actual: pero no quiere decir que las cosas del tiempo, pasadas, presentes y futuras, en su Presencia o Actualidad eterna, Dios no las conozca como son en el tiempo: *pasado, presente y futuro*. Así en su ser siempre presente Dios

²⁵ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 9, 1.

²⁶ *S. Th.*, I, 10, 1; y *Com. Th.*, I, 8.

²⁷ *Quod.*, 11, 3.

²⁸ *I Dist.*, 35, 5, 3.

conoce que en el tiempo Adán ya pasó, y que somos presentes los que actualmente vivimos y que son futuros los que nacerán en el año 2000.

Dos son, pues, los elementos constitutivos de la Eternidad, que se relacionan entre sí, de un modo análogo al género y a la diferencia de las definiciones esenciales: 1) El Acto de ser, el *Esse* —que se identifica con la vida espiritual: intelección, volición— *sin principio ni fin*.

Este primer elemento, que llamo *genérico* analógicamente, lo podría tener una creatura. Según Santo Tomás, una creatura espiritual que es inmortal por su naturaleza —interminable en su término— lo podría ser también absolutamente en su comienzo, ya que Dios la podría crear *ab-eterno*, sin principio en la duración, aunque sí esencialmente con la prioridad del principio Causal de Dios. Dios sería causalmente primero, pero coexistiría siempre con su creatura pues ésta no tendría principio en la duración. La prueba de esta tesis de Santo Tomás —que no comparten otros teólogos y filósofos escolásticos— reside en que Dios existe siempre, que como tal es capaz de crear, que el acto creador —que hace pasar del no ser al ser una esencia— es instantáneo y causalmente es el mismo Dios. Consiguientemente, Dios podría haber dado la existencia a una creatura de un modo interminable, es decir, una duración sin principio ni fin, o brevemente que siempre habría existido y nunca dejaría de existir.

De hecho ninguna creatura ha sido creada *ab-eterno*. Se trata de una simple posibilidad, que conviene tenerla presente para analizar mejor qué es lo analógico específico de la Eternidad de Dios.

2) Porque precisamente el segundo elemento de la definición de la Eternidad divina, es el que constituye la cuasi nota *específica* de dicha Eternidad: el poseer el acto de Ser o *Esse todo a la vez*, sin cambio alguno. Y esto sí es exclusivo y cuasi especificante de la Eternidad de Dios.

En efecto, ninguna creatura es capaz de esta inmutabilidad, —como veremos enseguida— pues, al ser finita, aunque sea totalmente espiritual necesita hacer nuevos actos para su vida: actos de entender, de querer de sentir, etc. con lo cual ya se produce el cambio de un modo de ser a otro.²⁹

Lo propio, pues, y definitorio de la Eternidad de Dios consiste en que El es el Ser en Acto puro de Existir —*Esse*—, *poseído perfectamente todo a la vez, sin posibilidad de cambio alguno*.

²⁹ S. Th., I, 54, 1, 2 y 3. "Es imposible que la acción de cualquier creatura sea su substancia" (S. Th., I, 54, 1). "La acción de la creatura no es su ser" (S. Th., I, 54, 2). "En ninguna creatura la potencia operativa es lo mismo que su esencia" (S. Th., I, 54, 3).

La Duración divina es, por ende, *toto coelo* distinta y fuera de toda duración cambiante, propia y esencial de toda creatura, que, por su composición de potencia y acto, es esencialmente finita y sujeta al cambio.³⁰

De aquí que Dios, por lo mismo que es simple, perfecta e infinitamente Existencia —Esse—, Existencia pura, es también simple, perfecta e infinitamente Duración, *Duración pura* que no puede no existir —no puede tener *principio* —ni dejar de existir— no puede tener fin o *término*— y no puede tampoco dejar o llegar a existir parcialmente o en alguno de sus aspectos, una Existencia sin cambio alguno — *sin antes ni después*—. Este durar sin comienzo ni fin y sin mutación alguna es la *eternidad*: la duración del Ser imparticipado, del Ser que *es el Ser o Existencia —Esse—* o Acto puro e infinito, sin mezcla de no-ser o limitación alguna. *Es el Durar puro y simple, todo a la vez*, infinitamente concentrado e identificado con el puro y simple Acto de existir y enteramente inconfundible con cualquier otro ser o duración creada.

16. — Esencialidad del cambio en todo ser participado

Ningún ser que no sea su acto de ser o existir, se identifica con con su actividad u obrar. Únicamente en el Acto puro de Dios, el Ser se identifica con su Actividad u Obrar. En efecto, toda actividad, por su concepto mismo, es acto segundo o existente e implica, por ende, el acto de existir. Por consiguiente, si un ser se identifica con su actividad o acto de obrar, se identifica con el *acto de existir*, su esencia se identifica o es su existencia —*su esse*— y, por lo mismo, sería el Acto puro de ser o existir de Dios.

De aquí que un ser participado, cuya esencia no es la existencia, tampoco es su obrar o actividad, y tiene que realizar ésta con nuevas *formas o actos accidentales*, sobreañadidos a su ser permanente o substancial, al que perfecciona con estos nuevos actos. Santo Tomás sintetiza lo dicho con una frase muy profunda y clara: “Nulla creatura est immediate operativa, ninguna creatura es inmediatamente —es decir por su ser— operativa”.

De todo lo cual se sigue que fuera del Acto puro del Ser o Durar, *todos los demás seres cambian*, por lo menos en su actos con que actúan y perfeccionan su ser y, por ende, tienen sucesión en la duración de estos actos.

³⁰ S. Th., I, 10, 6.

17. — B. *Eviternidad*.³¹

Cualquier ser fuera de Dios *no es* el ser o existir, sino que sólo *participa* de él en el grado limitado de su propia esencia. Por eso mismo ningún ser fuera de Dios es sino que sólo *participa* de la duración en la proporción o en la medida de su esencia.

Cuando un ser participado y, como tal, finito y contingente, es una esencia o acto esencial puro, una forma que existe sin potencia o limitación de la materia, una esencia espiritual y simple y carente de partes es por eso mismo *incorruptible e inmutable* en su esencia y, como tal, permanentemente duradera, sin posibilidad de cambio substancial.

Pero, en razón del cambio y sucesión de sus actos espirituales de inteligencia y voluntad con que ha de actuar, ya no es absolutamente *inmutable*, sino que cambia.

En estos seres puramente espirituales, puras formas o actos esenciales, de durar incorruptible y sin fin, hay, pues, una doble y esencial limitación, que los diferencia esencialmente de la duración eterna: 1) *que no son su duración*, sino que la reciben y tienen contingentemente con la existencia: y, 2) *que no son su actividad*, sino que la realizan con actos distintos de su esencia, los cuales, si bien son instantáneos, son sucesivos, no pueden darse a la vez, ya que la perfección de estos seres se ha de realizar con nuevos actos, que se suceden de continuo.

La concentración del Acto o Existir o Durar de Dios, fundada en la identidad de su Esencia y Existencia y Actividad, ya no se encuentra en ningún otro ser, aún en aquellos que son tan perfectos o puramente espirituales: la fisura de la limitación penetra en ellos, por *no ser la existencia* y, consiguientemente, *por no ser su actividad*.

Esta duración, la más perfecta de los seres participados o finitos, es la que los filósofos medievales llamaban *Eviternidad: duración* intermedia entre el Acto inmutable de la Duración de la Eternidad y la duración sucesiva de la temporalidad.

La Eviternidad es la duración y permanencia de la existencia de una forma pura esencial o espiritual, y, como tal incorruptible e inmutable, pero que cambia en razón de la sucesión de los actos de su actividad, añadidos como actos accidentales a su ser permanente e inmutable.

³¹ S. Th., I, 10, 1 ad 1.

18. — C. Temporalidad.⁸²

Pero hay otros seres, que no sólo no son su acto de existir ni su acto de durar y, por eso mismo, tampoco son su acto de obrar o actividad, sino que ni siquiera *son plenamente su acto esencial* y lo tienen limitado y sumergido en la pura potencia o indeterminación de la materia. La materia introduce la limitación y *multiplicación individual*, dentro de la *esencia específica del acto esencial o forma*.

Esta dualidad de potencia y acto dentro de la esencia —*materia y forma*— trae aparejada la corruptibilidad o *posibilidad continua del cambio* del ser substancial. Además de la sucesión de actos en la actividad, la presencia del no-ser o potencia de la materia en la esencia introduce la posibilidad continua de cambio dentro del ser mismo esencial permanente.

Por otra parte, el no-ser o potencia de la materia trae aparejada consigo la división y la consiguiente difusión de las partes cuantitativas *del ser en el espacio*: el ser no es a la vez todo concentrado en sí, *simple*, sino compuesto y difundido *en la pluralidad de partes, divisibles sine fine*. Esta distinción y divisibilidad *in infinitum* de las partes simultáneas del ser material en el *espacio*, implica a la vez la sucesión de partes divisibles *in infinitum sucesivas en la duración*, es decir, del *tiempo*. Porque el ser es continuamente corruptible y compuesto de partes divisibles y cuantitativas y porque su actividad sobreñadida accidentalmente, está también compuesta de partes como el ser material cuantitativo que la causa, *de ahí que su duración esté también compuesta de partes divisibles in infinitum y sea esencialmente sucesiva o temporal*. El ser material no tiene su ser concentrado en la simplicidad de un acto, sino *compuesto de partes cuantitativas, simultáneas en el espacio, y sucesivas en la duración o temporales*.

El Ser divino se identifica con su Duración, sin ningún cambio metafísico ni físico: es el Acto de ser o existir —*esse*— simple e inmutablemente. El ser *participado espiritual* tiene la *Duración recibida*, como su existencia pero de un modo incorruptible y no compuesto de partes sucesivas. En él sólo cabe la sucesión y cambio de actos espirituales instantáneos sobreañadidos a su Esencia inmutable. Por su potencia material, el *ser corpóreo* no existe todo en un acto o esencia pura, ni dura a la vez en un acto inmutable de existir, sino en una sucesión continua de antes y después.

La primera duración es la *Eternidad*; la segunda es la *Eviternidad*, y la tercera la *Temporalidad*.

⁸² I Dist., 19, 2, 1.

Esta manera de existir temporal en partes sucesivas y divisibles, propio de la duración y permanencia en la existencia del ser material es el modo más pobre de durar, como es el modo más pobre de ser o existir, difundido y divisible en partes cuantitativas en el espacio.

Este ser ya no posee la simplicidad de un acto ni toda su duración a la vez. No logra permanecer en la existencia, sino a costa de perderla continuamente en el *pasado*, y sin lograr poseer todavía toda su existencia, que sobrevendrá, pero aún no tiene: *el futuro*. Más aún, la existencia real del ser temporal *nunca es una parte divisible*, sino el punto indivisible continuamente *fugaz del instante presente*. Paradójicamente las partes futuras pasan a pasadas sin ser nunca presente o estables como presentes. ¡Tan precaria es la duración del ser material, el tiempo! El ser material no posee su existencia total a la vez, únicamente se mantiene en ella en un punto indivisible y fugaz, entre lo lo que ha sido presente y ya no es lo que va a ser presente pero que todavía no lo es.

Lo que importa subrayar es que si ese ser todavía *dura* es por lo que aún conserva de *ser o acto* y, como tal, de *inmaterialidad*: y si *dura tan imperfectamente* o se aleja del Acto puro de durar es por su *no-ser de la materia*.

En efecto, si bien la esencia del ser material —por su composición de materia y forma— es corruptible en todo momento, sin embargo, mientras no llega ese momento es un *ser substancial permanente*. Esta permanencia del ser substancial bajo la misma forma que especifica a la materia y da unidad al ser compuesto, hace que a través de la sucesión ininterrumpida de sus actos y de sus partes cuantitativas en el espacio y en el tiempo y su corruptibilidad o posibilidad de corrupción incesante, sea siempre el mismo y, *gracias a esta permanencia en la duración, tenga sentido el cambio sucesivo del tiempo*. Porque, como advertía Aristóteles contra Heráclito, cuando éste afirmaba que todo era mutación sin cosa que permaneciera, para que exista el cambio, algo debe permanecer, porque sin algo permanente, no *habría ser que cambie o sujeto de cambio*: no habría ser temporal ni duración alguna, sino creación de algo nuevo y aniquilación de algo anterior.

Esta permanencia substancial del ser material, conserva su unidad y da sentido al cambio, a través de lo que deja de ser y llega a ser en él. El pasado y el futuro como el presente, causados por los cambios accidentales de cantidad y cualidad y por la corruptibilidad o posibilidad de cambio del mismo ser substancial —pero no actual—, le pertenecen al ser permanente y substancial, idéntico a sí mismo: *el presente*, como cambio experimentado en la actualidad. El *pasado*, como un modo de ser experimentado por la *substancia actual perma-*

nente, a la que le perteneció como presente. Y el *futuro*, como algo que pertenece a la *substancia actual permanente*, como algo que será presente.

El pasado y el futuro, como el presente pertenecen a la misma substancia permanente en el presente: como presente que fue —el pasado—, y como presente que será —el futuro—; pero ambos —pasado y futuro, como el presente— siempre afectan a la misma substancia permanente en el presente.

Gracias a su identidad substancial, que permanece siempre la misma —sujeta también a un posible cambio, pero que no se realiza en la actualidad— a través de los cambios, el pasado, el futuro y el presente siguen perteneciendo a la misma substancia actualmente existente, como *accidentes actuales*, de un *presente que es*, de un *presente que fue* y de un *presente que será*. Vale decir, que sólo por la unidad ontológica del ser substancial permanente, el pasado y el futuro —con el presente— pueden estar *presentes en él*, como **pasado, futuro** y presente, sin que se desprendan de él, sin que se rompa la unidad ontológica de la duración.

Esta duración sucesiva o modo propio de permanecer en la existencia del ser material, constituye el *tiempo intrínseco o real* pese a su precaria realidad.

Ahora bien, los seres materiales no son todos de idéntica estructura ontológica; también en ellos existe un orden jerárquico de mayor o menor perfección, casi indefinida, de acuerdo a la mayor o menor intervención del acto y la potencia (n. 12 y 13, de este trabajo). Bastaría recordar los seres inorgánicos, vivos y sensitivos; y aun dentro de cada orden la realización de múltiples grados, que permite la diferenciación esencial de géneros y especies y la multiplicación individual, sin medida, del ser, y que hace que el concepto de *ser* y *duración* no exprese una unidad homogénea o unívoca, sino sólo imperfecta o análoga, de una nota que se realiza de diversas maneras, relativa o proporcionalmente la misma. (cfr. n. 4, 5 y 6, de este trabajo).

Y como ser y duración son idénticos (cfr. n. 3 de este trabajo), tampoco la duración temporal, común a todos los seres materiales, se realiza en ellos del mismo modo, sino sólo proporcional o relativamente la misma. Como la noción de ser, también la de duración, con ella identificada, y la de tiempo —un modo de ser de la duración del ser material— son una noción análoga, que cubre una diversificación inmensa —como la diversificación del ser— no superada como unidad conceptual unívoca, pero tampoco rota por la equivocidad: *una unidad conceptual imperfecta o análoga*.

Juzgamos que la noción aristotélico-tomista de tiempo, vinculada ante todo a la *cantidad* del ser estrictamente material —*numerus motus secundum prius et posterius*—, tan opuesta a las nociones de tiempo de algunos autores contemporáneos, como Bergson y Heidegger, entre otros —vinculadas más bien a la *cualidad*, al ser mismo— podría ser integrada dentro de la unidad analógica superior de tiempo, como duración sucesiva, propia del ser material, en general realizada de diversas maneras de acuerdo a la modalidad de cada ser material, a saber de acuerdo a la mayor o menor participación del ser o del acto sobre la potencia. Es decir, que una profundización de la noción de tiempo, que escapa al propósito explícito de este trabajo, podría aunar en una *unidad analógica superior* las diferentes nociones de tiempo, diferentes entre sí, porque se refieren a una duración de seres también diferentes, dentro del ser genérico material: de seres en que domina más la materia —los seres inorgánicos— y los seres en que domina más y más la *forma esencial*, vinculada más a la *cualidad* que a la *cantidad* —plantas, animales y, en la cima el hombre con una forma o alma espiritual—.

De este tiempo real, identificado con la duración o ser de los entes materiales, debe distinguirse cuidadosamente el *concepto de tiempo*, que nuestra mente elabora a partir del tiempo real, abstrayendo la duración sucesiva de los seres concretos que duran, y otorgándoles una regularidad uniforme, inspirada en los movimientos siderales. Este tiempo que pensamos como coexistiendo y midiendo la duración sucesiva real, el *tiempo real*, de los seres concretos, *no es real*, no existe fuera de nuestra mente: es un *ente de razón*, elaborado por nuestra inteligencia sobre el *fundamento del tiempo real* por abstracción del mismo.

OCTAVIO N. DERISI

Cuando Sócrates condujo a Eutidemo al reconocimiento de su radical ignorancia y éste manifestó su completa perplejidad, el maestro le exhortó a practicar la recomendación inscripta en Delfos: *Conócete a ti mismo*. Y Eutidemo, por no haber alcanzado este conocimiento, se sentía “lleno de desprecio para consigo mismo” puesto que corría el riesgo “de no saber nada de nada”.¹ El conocimiento de sí aparece, pues, como la condición esencial para no permanecer en la ignorancia total y, sin embargo, la sabiduría antigua reconoció, desde el principio, la dificultad casi insuperable de la empresa: *individuum est ineffabile*; porque, en efecto, es lo opuesto de lo que se puede decir, explicar; de donde se ve que este individuo que yo mismo soy y que es mi prójimo es in-decible, inexplicable. Así, por un lado, la siempre presente necesidad del autoconocimiento como condición de toda comunicación y, por otro, la siempre presente inefabilidad del singular. La reflexión filosófica —particularmente en el pensamiento contemporáneo— al poner en el centro de su preocupación el tema de la comunicación, nos obliga a repensar todo el problema desde la perspectiva de la persona como unidad incomunicable y como condición de la misma comunicación. ¿Cómo es esto posible? es claro no solamente debido a su identidad en el tiempo que con-

I. – LA INCOMUNICABILIDAD ONTOLOGICA DE LA PERSONA COMO PUNTO DE PARTIDA DE TODA COMUNICACION

Desde el punto de vista estrictamente metafísico, el ente visible autoconsciente es el hombre; él sabe que *es* y que las cosas *son*; en el hombre y solamente en él, adviene el *logos* del *ser* y es, por ello, realidad onto-lógica. Y es así porque el ser en cuanto acto del ser (*esse*)

¹ JENOFONTE, *Memorabilia*, IV, 2, 24.

en él se muestra (a la inteligencia) confiriéndole la realidad que él es en cuanto el ser es el acto de todos los actos. Por el acto del ser que, en él, se participa, el ente autoconsciente existe *en sí mismo*. Y esto fiere unidad a la multiplicidad de sus actos (yo psicológico) sino porque es *acto* por el acto de la existencia al que se puede denominar terminativo, porque ya nada puede añadirsele sino sólo como algo accidental. Por tanto, la filosofía clásica desarrolló con acierto este aspecto de la cuestión ubicando el problema de la persona en la categoría de sustancia, pues se trata de una sustancia que se define ya por orden al acto de "ser en sí", ya por orden a la subsistencia que es la independencia, en su mismo existir, respecto de todo sujeto de inhesión. De ahí que Santo Tomás y la escolástica definieran la sustancia subsistente como aquella que *tiene* su ser (*esse*) por sí sola y que de ningún modo existe en otro ni con otro. A esta sustancia completa perfectamente subsistente, la filosofía tradicional llamó *suppositum* o hipóstasis; en cuanto tal, la supositalidad implica la comunicabilidad con otros de los cuales se distingue, pues el propio acto de existir como *tal* ente, lo termina, lo constituye en subsistente, lo cierra, es decir, lo in-comunica ontológicamente. Por eso se ha hablado bien de una "totalidad sustancial incomunicada", precisamente en virtud de su último acto que es el acto de existir (*esse*). Se comprende así por qué Santo Tomás transfiguró y profundizó la clásica definición de Boetio: *rationalis naturae individua substantia*; de acuerdo con ella, no todo individuo es persona aunque se encuentre en el género de sustancia, pero toda persona es individuo, sujeto de accidentes (hipóstasis) que existe, como ya dije, en sí y no en otro ni con otro (subsistencia).²

Esta doctrina, que declara que la persona como supuesto racional es ontológicamente incomunicada e incomunicable, no niega el problema posterior (destacado por la filosofía contemporánea principalmente) de la comunicación consigo y con el prójimo. Por el contrario, nos obliga a plantearlo en los mismos fundamentos metafísicos desde que reconocemos que el problema de la comunicación supone, por un lado, *alguien* que es capaz de comunicarse y, por otro, *alguien* a quien comunica. Pero la cuestión no es tan sencilla, pues debo partir, precisamente, de la declarada in-comunicabilidad ontológica de la persona. Se dice incomunicabilidad ontológica porque, en ese plano, la persona no es la otra ni lo otro, tiene sus propios límites metafísicos; como si dijéramos que Pedro, como tal, no es Pablo y, en ese nivel ontológico del último acto de existir, Pedro y Pablo son incomunicables. De ahí que haya adelantado que, si existe alguna comunica-

² S. Th., I, 29, 1 y 2.

ción, será a partir de aquella incomunicación ontológica que es su fundamento.

En efecto, la persona, en cuanto individualidad intransferible, expresa su propia *unidad* interna que evidencia su *distinción* de los demás. Más aún: mientras la persona sea más *una*, será más *distinta*, más sí misma y no-otra. Esta mismidad incomunicable le es conferida a la persona por el acto mismo de existir, o por la verdad del ser. San Agustín y todos los Padres habían comprendido esta situación onto-lógica de la persona: San Agustín observó que, además de aquello que, como el alimento, transformamos en nosotros mismos y es, por eso, intransferiblemente individual, hay algo por lo que somos y que nos es común y que no es sino la verdad o el ser. La misma persona es tal por el acto de la verdad que la percibe en sí misma permaneciendo íntegra en sí misma.³ De ahí que sea la persona el "lugar" de emergencia del ser que la concluye e in-comunica y, al mismo tiempo, lo que nos es *común* con las otras personas. Termina e in-comunica la persona una y distinta y, simultáneamente, aquello por lo cual es una y distinta, es común con las otras personas. De ahí que si hemos de preguntarnos por el acto de la comunicación personal e inter-personal, ésta deba fundarse, con aparente paradoja, en la in-comunicabilidad del núcleo ontológico subsistente.

II. - PERSONA HUMANA Y COMUNICACION

Es condición prerrequerida para poder plantear el problema de la comunicación interpersonal, el conocimiento de sí mismo. Para ello es menester distinguir cuidadosamente entre el plano de la subsistencia (en el cual hasta ahora he mantenido el tema) y el del conocimiento. Ante todo, el conocimiento de sí (que ya es comunicación consigo) implica cierta identidad consigo mismo, cierta presencia del yo a sí mismo y, por eso, resulta in-objetivable. La razón es clara porque, como ha enseñado Santo Tomás, nos aprehendemos a nosotros mismos en tanto que conocemos *esto* o *aquello*; ⁴ una aprehensión de mí mismo *conociendo*, es decir, *sin* el conocimiento actual de un *esto*, sería una aprehensión que caería en el vacío, una aprehensión imposible porque sería una aprehensión de nada. Pero, en cuanto lo primero que cae bajo la aprehensión de la inteligencia es el ser como acto mostrado en los entes, se sigue que la originaria aprehensión de sí mismo es simultánea con la aprehensión primera

³ De *Lib. arb.*, II, 7, 19; 8, 20.

⁴ De *Veritate*, X, 8, c.

del ser. Esta aprehensión primera supone entonces el conocimiento inmediato del alma por sí misma; en tal caso, se debe reconocer que se trata de un conocimiento de hecho en cuanto presencia del sujeto a sí mismo, ante-predicativo y propiamente in-objetivable. Luego, es posible afirmar que existe un conocimiento originario de sí (*yo mismo*) que, aunque oscuro y supuesto, como de hecho lo es, es in-eliminable. La dificultad radical de este conocimiento ha sido señalada por Jolivet: "La dificultad reside en que el esfuerzo para concebirme a mí mismo ha de terminar forzosamente aprehendiéndose como conciencia en general. Sin duda esta conciencia es la mía, y el concepto está en continuidad con la experiencia que expresa. Pero justamente esta experiencia no la expresa más que en términos universales que, por definición, excluyen la singularidad incomunicable".⁵ Y, sin embargo, el propio Jolivet dice, páginas más adelante: "No hay conciencia de sí, en el sentido de conciencia carente de todo soporte ontológico. Toda conciencia afirma al mismo tiempo el *ser* y el *fenómeno*, integrados en la *unidad ontológica* del sujeto actual y concreto".⁶

Esto puede ser dicho no ya en el plano de la pura subsistencia sino en el del conocimiento racional; para éste existe, pues, un primer conocimiento de sí fundado en la evidencia del acto de ser y, *aquende* esta evidencia, solamente nos queda el individuo inefable, pre-objetivo y ante-predicativo. Y, sin embargo, es menester un regreso al orden pre-objetivo, un paso hacia atrás que aunque inexpressable universalmente, me ponga ante la viva conciencia del *yo*. Es verdad que no existe conocimiento de sí sino cuando conocemos *tal* ente; pero siempre es posible, y de hecho así lo hacemos, un regreso al sujeto de todo conocer que soy *yo mismo*. No más. La conciencia afirma el ser y el fenómeno (como dice Jolivet) en la incomunicable unidad del supósito (este sujeto como un todo); pero, por eso mismo, inaugura una radical *comunicación consigo mismo*, apoyada en la originaria in-comunicabilidad ontológica de la persona. Se pasa así a otro plano, el del conocimiento inmediato y concreto que, por eso, es inobjetivable e inexpressable, inefable, pero de una riqueza inagotable. En esta primera mostración del *yo* a sí mismo, la evidencia del ser coincide con ella y, simultáneamente, permite esta mirada pre-objetiva sobre el a-bismo que yo mismo soy. La sabiduría socrática lo había percibido cuando recomendaba a Eutidemo: "conócete a ti mismo". Nada más necesario, nada más difícil, nada más inexpressable.

Ya dije anteriormente que la persona expresa, volviendo al plano ontológico, su unidad interna y su distinción respecto de lo demás;

⁵ *La sinceridad y sus exigencias*, p. 95. Prólogo de A. Muñoz Alonso, Murcia, 1953.

⁶ *Op. cit.*, p. 113, el subrayado es mío.

y esta *distinción* —que resguarda la originalidad intransferible de la persona— la distingue del otro-sujeto-como-yo. En el plano ontológico es la in-comunicabilidad de la persona distinguiéndose del otro sujeto en quien también se participa el *ser*, como último acto de todos sus actos terminándolo en cuanto núcleo ontológico subsistente; inmediatamente percibimos que, desde el punto de vista del conocimiento racional, el acto por el cual conozco al otro sujeto es análogo a aquel por el cual *me* conozco y, como en el caso de la conciencia de sí, el acceso a la subjetividad del otro tendrá la misma dificultad que opone el conocimiento que objetiva y universaliza. En cambio, supuesta la in-objetibilidad de la otra persona, así como me ha sido posible (y necesario) afirmar en el plano concreto y antepredicativo la originaria presencia del *yo*, del mismo modo resulta imposible la conciencia de sí (comunicación consigo) *sin la presencia* del otro sujeto como *yo*. Dicho de otro modo, supuesta la unidad y distinción que pone la persona en el plano ontológico y gracias a ella misma, es ineludible, en el orden concreto y de hecho, la conciencia del otro *yo* que es el *tú*. La distinción lo supone y, por eso, puede afirmarse que no es posible la comunicación *conmigo* sin la comunicación *contigo*. Es claro que este paso de la objetividad de la subsistencia al plano existencial concreto, aunque necesario, será siempre oscuro y, como ya dije, inexpresable. Pero al menos sabemos eso: Que no es posible decir *yo* sin decir *tú* y que, desde el instante en el cual *me* descubro, descubro el *tú*. No hay *yo* sin *tú* y no hay *tú* sin *yo*; por eso el hombre consiste, supuesta la subsistencia ontológica, en comunicación consigo y en comunicación con el prójimo. Esta radical “apertura” es lo que podemos llamar *proximidad* que, en cuanto señala hacia la persona del *tú* (núcleo ontológico incomunicable) se nos presenta como inagotable, como un abismo inefable.

La persona es, pues, el lugar de la epifanía del ser y tanto la conciencia de sí como el descubrimiento del *tú*, coinciden con esta primera revelación del acto de ser. Pero el *ente* autoconsciente (la persona) no *es* sino que “tiene” el *ser*, es decir, participa de él; en cuanto ente finito autoconsciente, existe por el *actus essendi*, por el *esse* que, en cuanto diverso del *ente*, le adviene y, por eso, descubre la contingencia radical del ente subsistente que *yo* mismo soy. Puedo existir y no-existir y, aunque de hecho existo, pude no-existir; de donde se ve que la persona humana, en cuanto núcleo subsistente incomunicado ontológicamente, pudo y puede no-ser y esta contingencia es la contingencia del *yo* que, en cuanto consiste en apertura al *tú* (comunicación originaria) descubre tanto en sí mismo cuanto en el *tú*, esta no-identidad entre ente y acto de ser y, por eso, ambos, *yo* y *tú*, se descubren existiendo en el horizonte del *Ipsum Esse Subsistens*.

tens. De donde, ser *yo* y ser *tú* es, simultáneamente, existir re-ligado al Ser en Quien se identifican la esencia y el acto de existir; no es posible comunicación alguna entre ellos sin el influjo, realmente presente, del Ser absoluto a Quien se debe llamar también el *Tú* absoluto, que es Dios. Esta radical apertura de la persona a Dios, en modo alguno significa que tengamos de Dios una intuición directa sino que *yo* y *tú* existen en el ámbito de la Deidad, dándole este nombre a la dependencia causal que nos descubre la contingencia del ser participado de la persona. Luego, existe una *comunicación* que hace posible toda otra comunicación y que es la comunicación conmigo, contigo y con Dios.

III. - DIALECTICA DE LA INTERSUBJETIVIDAD

Si nos mantenemos ahora en el plano existencial concreto (lo cual supondría, para un desarrollo mayor, la adopción de un método también concreto) no puede negarse que el *yo* implica el *tú* y *yo* y *tú* implican la religación al infinito *Tú* que es Dios. Y esto no es un conjunto de meras palabras, puesto que ya se dijo que la unidad y distinción radicales de la persona conllevan el descubrimiento originario del *tú* (proximidad) y la contingencia del acto de ser en el ente personal, nos descubre que el hombre es, constitutivamente, remisión a Dios. El término "constitutivamente" dice exactamente lo que quiere decir: No identidad (imposible) ni con el *tú* ni con Dios, sino verdadera e ineliminable apertura hacia ellos. Por eso dije al comienzo que la incomunicabilidad ontológica del supuesto racional es la condición de toda posible comunicación. De donde se sigue que existe una suerte de interna dialecticidad entre los tres términos descubiertos: No existe *yo* sin *tú*, no existe *tú* sin *yo*; no existen ni *yo* ni *tú* sin Dios. El hombre *consiste* en *comunicación* originaria conmigo, contigo, con Dios y esta comunicación hace posible los demás tipos de comunicación. Los tres términos *mutuamente se implican* y así como no es posible pensar uno sin los otros, así no es posible negar uno de ellos sin negar los otros dos. En el pensamiento contemporáneo se ha caído en la ruptura de esta dialéctica interna de la intersubjetividad, tanto en el colectivismo cuanto en el individualismo. En el primero, la negación de la persona y la "fusión" del *yo* con los demás individuos en cuanto individuos, importa la negación de la singularidad irrepetible del *yo*, es decir, la aniquilación de la persona sin más. En el individualismo se implica la negación del *tú* (del prójimo); pero en cuanto la apertura constitutiva al *tú* resulta ineliminable es, al cabo, negación del propio *yo*. En ambos casos,

colectivismo e individualismo se tocan, pues la negación de una dimensión del hombre conduce a la negación del *Tú* absoluto al cual sólo tenemos acceso por la vía del *yo* y del *tú*. De ahí que el ateísmo, en cuanto negación del supremo fundamento es, por eso mismo, negación del *yo* y del *tú*, es decir, negación del hombre. A esto puede llamarse dialéctica de la intersubjetividad porque la comunicación no puede no ser sino comunicación consigo mismo, con el *tú* y con Dios. Podría decirlo a la inversa: Comunicación con Dios es comunicación con el *tú* y conmigo. La negación de esta comunicación originaria solamente es posible en el orden moral, pues el hombre, en cuanto libre, puede negar a su prójimo, en el odio, por ejemplo; así es de hecho, pero esta negación implica el rechazo (y el desorden esencial) de mi radical apertura al prójimo, que como tal apertura me constituye; por eso, será siempre, al cabo, negación de sí mismo, suicidio. Y, por eso mismo, esta negación significa la ruptura con el supremo fundamento de la relación *yo-tú* que es Dios; en consecuencia, la negación del prójimo no es solamente suicidio sino también deicidio (si esto fuera posible). El mundo de hoy es, en gran medida, un mundo *homicida* y, por eso, *suicida* y, en el fondo, absurdamente *deicida*. La exaltación del hombre en el autonomismo absoluto del puro "sentido de la tierra" y en todas las formas del secularismo es, paradójicamente, la manera más eficaz de negación de toda comunicación con el prójimo y, por eso, en buena medida el hombre secularizado y desacralizado de hoy vive en estado de in-comunicación consigo, con el prójimo y con Dios.

Las demás formas de comunicación, como la comunicación social, la comunicación artística, la comunicación pedagógica, se fundan en esta triple y originaria comunicación concreta constitutiva de la persona. Esta originaria comunicación surge y se nutre de aquel núcleo subsistente que es la incomunicación ontológica. Por eso dije al comienzo que no es posible comunicación existencial alguna sin la previa y fundante incomunicación onto-lógica; esta última pone siempre de relieve la *inefabilidad* del singular, inagotable de tal modo que ningún género de comunicación podrá agotar jamás. La comunicación absoluta, es decir, la comunicación con Dios en espejo y en enigma en el tiempo de la vida terrena, es un a-bismo inefable tanto de parte de la persona humana cuya subjetividad resulta inobjetivable, cuanto de parte de Dios en virtud de su propia infinitud. Pero la comunicación con Dios en la visión beatífica tampoco puede, por toda la eternidad, agotar el a-bismo infinito del *Tú* divino. Desde esta perspectiva, puede comprenderse la profundidad inconmensurable y la actualidad lacerante del mandamiento: "amarás a tu prójimo como a ti mismo", único modo cierto de amarse a sí mismo y de amar a

Dios y, por eso, de lograr la comunicación absoluta que es la más infame de todas. De ella nos hablan los místicos y en ella se concilian la primera necesidad de autoconocimiento y la infabilidad del singular, momento indecible para el filósofo, sugerido en el canto místico de San Juan de la Cruz:

*Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.*

ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba
CONICET

¿ES CIENCIA LA HISTORIA?

a) *Sentido analógico del concepto de ciencia*

1. — El concepto de ciencia ha variado mucho en los más de dos mil años de cultura occidental. Algunos autores, aferrados a aspectos que estiman fundamentales para tal o cual ciencia concreta —y que son en realidad accidentales para un concepto general o más amplio de ciencia— consideran que la historia no puede ser considerada *ciencia*.

El que se considere a la historia como un saber científico, o no, tendría poca importancia si el concepto de ciencia no conllevara una valoración despectiva para todo aquello que no es ciencia.

Es, pues, importante que un modelo concreto de ciencia particular (la física moderna, por ejemplo) no se imponga como si fuese “la” ciencia y descalifique a los modos de saber como “no científicos”. No es raro encontrar epistemólogos, que al provenir de la física, apliquen a la ciencia en general y *unívocamente* el concepto de ciencia como lo vivieron en la física. Entonces estiman que el psicólogo, el filósofo, el historiador, usan *equivocadamente* el concepto de ciencia.

Una rápida visión del saber como se ha estructurado en occidente, desde los primeros fisiólogos griegos hasta la fecha, nos haría ver que la filosofía fue considerada hasta Hegel y Husserl como “la” ciencia, de la cual se desprendieron los otros ámbitos científicos, restringiendo o la consideración de los objetos que estudian (objeto material de una ciencia) o la perspectiva desde la cual los estudian (objeto formal de una ciencia).

2. — Nuestra pretensión, pues, aquí, es hacer notar que el concepto de ciencia es *analógico*: hay algunas notas en este concepto que permanecen constantes en la estructura de lo que llamamos ciencia, mientras otras características varían y sólo se aplican a tal o cual ciencia en particular.

La ciencia, para Platón, ha sido el conocimiento cierto y evidente de las esencias (que son universales y necesarias) de las cosas, conocimiento que luego se organizaba sistemáticamente de acuerdo a la estructura también sistemática de las esencias. Aristóteles juzgaba que esa estructura se expresaba en el silogismo llamado precisamente "científico". Este silogismo, si es correcto, expresa una relación causal necesaria que de las premisas (anteriores por naturaleza y mejor conocidas en sí mismas) se trasmite a las conclusiones: este silogismo demuestra y cumple el ideal de la ciencia. El silogismo retórico, que prescinde de la verdad de las premisas, y el silogismo que va de los efectos a la presunta causa puede ser probatorio, si es correcto, pero no demuestra ni —según Aristóteles— constituye ciencia. En otras palabras, la inducción (inferencia que nos lleva de un efecto conocido a una causa desconocida) nos mantiene aún en el ámbito de la opinión, de lo probable, no en el de la ciencia y de la certeza. F. Bacon, por el contrario, consideraba a la inducción como el procedimiento típicamente científico. En la época moderna, la ciencia ha sido predominantemente un pensar sistemático de acuerdo al método matemático-experimental. Para un científico de la Ilustración, pensar científicamente era sobre todo pensar con independencia respecto de los prejuicios, y pensar críticamente con referencia a la realidad sensible. Para Hegel, pensar científicamente es pensar la totalidad en su desplegarse dialéctico. Para un positivista del siglo XIX, pensar científicamente es descubrir las leyes observables y uniformes de la naturaleza.¹ Para un matemático o lógico modernos, pensar científicamente es pensar de acuerdo a un sistema axiomático formalizado.

¹ La lógica que ha querido implantar A. Comte ha sido la lógica de los *hechos* y de la *observación*, desconfiando como ya lo habían hecho Hume y Newton de las hipótesis y de las causas ocultas. "La lógica especulativa había consistido hasta entonces en razonar, de una manera más o menos sutil, sobre principios confusos, que, careciendo de toda prueba suficiente, suscitaban siempre debates sin fin. En lo sucesivo la lógica reconoce como *regla fundamental* que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible. Los principios mismos que emplea no son a su vez más que verdaderos hechos, sólo que más generales y abstractos que aquéllos a los que deben servir de vehículo. Por otra parte, cualquiera que sea el modo, racional o experimental, de proceder a su descubrimiento, su eficacia científica resulta exclusivamente de su conformidad, directa o indirecta con los fenómenos observados. La pura imaginación pierde así irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación... En una palabra la revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, por la simple averiguación de las *leyes*, o sea de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados" (COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*. Bs. As., Aguilar, 1971, 54-55).

José A. Maravall, en su obra *Teoría del saber histórico* (Revista de Occidente, Madrid), ha hecho notar que la física no contiene el esquema universal y omnivalente del saber científico. "La historia es una ciencia que tiene, como cualquier otra, sus principios propios, y según ellos se nos muestra cierta dentro de un sistema determinado de relaciones y válida en una esfera de hechos de la experiencia humana" (p. 53).

También Ortega y Gasset ha protestado contra los que positivísticamente reducen la ciencia a los hechos o a la confirmación empírica. "La física es, pues, un saber *a-priori*, confirmado por un saber *a-posteriori*. Esta confirmación es, ciertamente, necesaria

Más allá, pues, de lo que tienen estas concepciones de lo que llamamos ciencia, parece ser que todas admiten un *núcleo estructural mínimo*, que permite hablar de analogía en el concepto de ciencia. La ciencia en su núcleo estructural mínimo, se presenta como un conjunto organizado o sistemático de conocimientos.² Algunos de estos conocimientos tienen la función de ser principios (poco importa al concepto mínimo de ciencia que estos principios sean innatos o convencionales, deductiva o inductivamente adquiridos o simplemente inventados), y otros hacen la función de conclusiones al recibir de aquéllos, si no el ser, al menos el significado o sentido explicativo. La diversa consideración que se da a los principios organizadores de los restantes conocimientos hará que la ciencia unívoca en su núcleo mínimo se vuelva análoga: un principio que recibe aplicación o confirmación empírica nos permitirá hablar de una ciencia *empírica o experimental*; un principio sin estas características será sólo el principio de una ciencia *formal* (pero no por esto menos ciencia que aquélla). La ciencia es, pues, siempre un saber que se tiene en las conclusiones: en la conclusión a la que se llega a partir de una hipótesis explicativa o principio (que, a su vez, parte o no de "hechos" observables) se halla el logro pleno de la ciencia.³

b) *El sentido científico de las hipótesis en la explicación histórica*

3. — Si se adopta como modelo de lo que es la ciencia lo que hacen los físicos, se encuentra entonces notables dificultades para admitir que lo que hacen otros estudiosos y, en particular, los historiadores sea ciencia.

y constituye uno de los ingredientes de la teoría física. Pero conste que se trata sólo de una confirmación. Por lo tanto, no se trata de que el contenido de las ideas físicas sea extraído de los fenómenos; las ideas físicas son autógenas y autónomas. Pero no constituyen verdad física sino cuando el sistema de ellas es comparado con un cierto sistema de observaciones... Los datos son lo que es dado a la ciencia —ésta empieza más allá de ellos. Ciencia es la obra de Newton o Einstein, que no han encontrado datos, sino que los han recibido o demandado. Parejamente la historia es cosa muy distinta de la documentación y de la filología." (*Kant, Hegel, Dilthey*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 78 y 81).

² "El saber ordinario, precientífico, basado en el sentido común, es incoherente, fragmentario y caótico o ilógico... Bien podemos sostener que el único rasgo esencial de toda ciencia avanzada es el sistema y que todos los demás rasgos son sólo incidentales con respecto de éste.

El primer rasgo de un sistema es el carácter relacionado de sus partes. La coherencia relacionada, buscada por la ciencia, es algo más que un medio práctico... No basta sumar hechos para alcanzar el sistema científico... necesitamos cierto principio que nos oriente" (COHEN, M., *Razón y naturaleza. Un ensayo sobre el significado del método científico*, Paidós, Bs. As., 1965, p. 155 y 157).

³ Ya Tomás de Aquino había visto que entre las ciencias corre la analogía, como también entre la sabiduría y las ciencias: "Sapientia est quaedam scientia in quantum habet id quod est *commune* omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed habet aliquid *proprium* supra alias scientias, in quantum de omnibus iudicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia" (S. Th., I-II, q. 57, a. 2, ad 1).

La *física*, 1º) versa sobre la energía y el movimiento (objeto material) en cuanto manifiesta, en sus fenómenos, relaciones determinísticamente constantes; 2º) estudiados desde una perspectiva que surge de lo empírico constatable sensiblemente o vuelve a lo empírico constatable y mensurable (objeto formal); con un método matemático (que todo lo mide exactamente y reduce lo cualitativo a lo cuantitativo) y experimental (que permite repetir y manipular el objeto de estudio cuantas veces se quiera). Esta estructura científica tuvo tanto auge y éxito en la época moderna que Comte la ve como "la" ciencia por excelencia, y por oposición a lo mítico imaginativo y a lo especulativo, abstracto y metafísico que quedan desvalorizados. Para Comte la ciencia versa sobre *leyes*, las cuales son la expresión de las relaciones constantes de fenómenos y determinadas por los fenómenos. Los fenómenos observados (hechos particulares) son el material de la ciencia; pero la ciencia una vez que estableció leyes (hechos generales) tiende a sustituir la observación. La ciencia tiende a la *previsión* basada en el "dogma fundamental de la estabilidad de las leyes naturales".⁴ En esta perspectiva, la sociología es vista por Comte como una "*física social*" donde es fundamental averiguar las *leyes* que rigen la sociedad. La sociología, en efecto, es para él "el estudio positivo del conjunto de leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales".

La ciencia, pues, es inconcebible, para Comte y el positivismo, sin el presupuesto del *determinismo*.⁵

La *historia*, por el contrario, versa sobre lo pasado (objeto material) que ha sido humano, singular, libre, y que no es matemáticamente medible ni representable; que no permite por lo tanto suponer que se repetirá siempre, en forma necesaria, universal, ni permite formular leyes necesarias ni predictivas, como las que parecen regir la energía física.

Además, en la historia, el pasado (objeto material) es estudiado como pasado desde la perspectiva del presente significativo del historiador (objeto formal). Estas características (por nombrar sólo algunas, en el estudio de la historia) nos hacen ver que la cientificidad de la historia tiene exigencias particulares.

⁴ COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Bs. As., 1971, p. 60.

⁵ En esta perspectiva, E. Durkheim estima que la sociología puede ser ciencia en la medida en que sus hechos no son libres e imprevisibles, sino determinados por una coacción. "Llegamos, pues, a representarnos de una manera precisa el campo de la sociología. No comprende más que un grupo determinado de fenómenos. Un hecho social se reconoce por el poder de coacción externo que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de este poder se reconoce a su vez sea por la existencia de una sanción determinada, sea por la resistencia que el hecho opone a toda empresa individual que tienda a violarlo" (*Las reglas del método sociológico*, Morata, Madrid, 1974, p. 39).

4. — Al epistemólogo o filósofo de la ciencia del historiador no le interesa conocer sistemáticamente el pasado en cuando pasado como le interesa al historiador. *Al epistemólogo le interesa saber cómo construye el historiador la estructura de su saber sistemático y qué valor tiene esta estructura.*

Al epistemólogo le interesa el hecho histórico no por ser histórico, sino por ser un elemento en la estructura científica que se llama ciencia. Ahora bien, un *hecho histórico* no es histórico sino dentro de una *hipótesis histórica* que lo interpreta como significativo. Todo científico, al crear la estructura sistemática de sus conocimientos, *crea* el objeto formal y selecciona el objeto material de su ciencia, recortando ciertos datos, hechos, documentos, fenómenos, testimonios, etc. desde la perspectiva (llena de hipótesis, teorías, conjeturas, esperanzas) que le interesa verlos.

“Non esistono i “fatti” e poi le “teorie”; le teorie spiegano o non spiegano certi fatti, e i fatti sono pertinenti per determinate teorie, cioè le corroborano e le smentiscono”.⁶

Aun cuando se admita la filosofía y el pensar del sentido común, por los que las cosas son idénticas en sí mismas, aunque nadie las piense, sin embargo,

cada científico instrumenta la cosa-idéntica-a-sí-misma para satisfacer las exigencias de su *intencionalidad* científica... Con el *objeto intencional* propio de cada ciencia, el investigador *fabrica*, por sistematización de las relaciones necesarias que *le interesa* estudiar, su objeto instrumental. Por eso la cosa-idéntica-a-sí-misma es, para cada científico, un objeto instrumental diferente”.⁷

Entre los hechos y las hipótesis hay una *mutua correlación*: los hechos no hablan por sí mismos, sino dentro de una determinada hipótesis interpretativa. La hipótesis, por su parte, es reformable por los hechos. Sólo quien tiene una correcta, adecuada hipótesis o teoría científica puede ver los hechos científicos adecuados. Esto vale tanto para la historia como para la física (aunque la historia tenga que vérselas con hechos del pasado, no repetibles y difícilmente confirmables).⁸

⁶ BURSTON, W. H. e THOMPSON, D., *Struttura e insegnamento della storia*, Armando, Roma, 1971, p. 16.

“Non esistono i fatti bruti ed isolati da una parte e poi da un'altra parte le teorie; un fatto è sempre un fatto inquadrato in una teoria...” (ANTISERI D., *Epistemologia contemporanea e didattica della storia*, Armando, Roma, 1975, p. 59).

⁷ PÉREZ-AMUCHÁSTEGUI, A. J., *Algo más sobre la historia. Teoría y metodología de la investigación histórica*, Ed. Abaco, Bs. As., 1979, p. 98.

⁸ Desde 1690 a 1781, Urano fue visto como estrella, luego como cometa, finalmente como planeta. Urano estaba siempre allí; sin embargo, fue un “hecho” diferente de acuerdo a la diversa interpretación que recibía. El “*hecho bruto*”, la cosa-idéntica-a-sí-misma, puede pensarse como la misma; pero el *hecho científico* variaba con el variar de la hipótesis que conllevaba. A su vez, las hipótesis científicas varían con el variar la

5. — Un “algo” (documento, testimonio, etc.) se vuelve un “hecho histórico” porque un historiador, guiado por una perspectiva histórica más o menos determinada lo *elige* como significativo en su estructura de explicación. La elección, si no es absurda, está guiada por ciertas creencias o ideas generales que hacen la función de principios de explicación de los hechos.

“No todos los datos acerca del pasado son hechos históricos, ni son tratados como tales por el historiador...”

Solía decirse que los hechos hablan por sí solos. Es falso, por supuesto. Los hechos sólo hablan cuando el historiador apela a ellos: él es quien decide a qué hechos se da paso y en qué orden y contexto hacerlo”.⁹

El historiador es, por necesidad, selectivo: elige y evalúa los hechos del pasado, y al darles significación sobre otros que no elige, los convierte en históricos; es decir, los introduce como base de sus hipótesis interpretativas. Los hechos son el inicio a partir de los cuales tiene sentido la existencia de una hipótesis interpretativa; y son el término justificado por esa hipótesis.

La condición histórica de un hecho depende de una interpretación hipotética.

“De los hechos a los hechos, pero enlazándolos con una conjetura que es el fruto de la imaginación, porque contra lo que suele suponerse, el hombre de ciencia no puede llegar a merecer tan noble título si carece de esta dote que se cree peculiar de los poetas. Es más precisa que a éstos, a quien cultiva una disciplina científica cualquiera, porque ha de idear

observación de los hechos científicos. En última instancia, hecho e hipótesis varían porque no se advierte la correlación que se espera encontrar entre ellos. Esa observación puede estar guiada sistemáticamente por la hipótesis o bien fortuitamente.

“Al menos en diecisiete ocasiones diferentes, entre 1690 y 1781, una serie de astrónomos, incluyendo a varios de los observadores más eminentes de Europa, vieron una *estrella* en posiciones que suponemos actualmente que debía ocupar entonces Urano. Uno de los mejores observadores de dicho grupo vio realmente la estrella durante cuatro noches sucesivas, en 1769, sin notar el movimiento que podía haber sugerido otra identificación. Herschel, cuando observó por primera vez el mismo objeto, doce años más tarde, lo hizo con un telescopio perfeccionado, de su propia fabricación. Como resultado de ello, pudo notar un tamaño aparente del disco que era, cuando menos, muy poco usual para las estrellas. Había en ello algo raro y, por consiguiente, aplazó la identificación hasta llevar a cabo un examen más detenido. Ese examen mostró el movimiento de Urano entre las estrellas y, como consecuencia, Herschel anunció que había visto un nuevo *cometa*. Sólo al cabo de varios meses, después de varias tentativas infructuosas para ajustar el movimiento observado a una órbita de cometa, Lexell sugirió que la órbita era probablemente planetaria. Cuando se aceptó esa sugestión, *hubo varias estrellas menos y un planeta más* en el mundo de los astrónomos profesionales. Un cuerpo celeste que había sido observado varias veces, durante casi un siglo, era visto diferentemente a partir de 1781...” (KUHN, TH., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 1975, p. 182). Cfr. TATON, R., *Causalidad y accidentalidad de los descubrimientos científicos*, Labor, Barcelona, 1973, p. 105.

⁹ CARR, E. H., *¿Qué es la historia?*, Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 13 y 15.

la verdad; la verdad que ha de poder luego comprobar en los hechos".¹⁰

6. — La ciencia, en su concepto más general, se presenta como un ordenamiento sistemático de conocimientos, en donde algunos de ellos hacen la función de principios (hipótesis, causas libres o determinadas, premisas, etc.) y otros la función de conclusiones (por las que los hechos de los que se partió reciben interpretación, justificación, explicación, etc.).

Estos principios (hipotéticos, causas libres, o causas determinadas cuya constante manifestación son las leyes, premisas, etc.) son los pensamientos rectores de todo el sistema científico. En ellos se halla la vértebra, el núcleo, de la explicación científica. Los "hechos" son sólo el inicio o el término de una explicación científica, y tienen sentido sólo en vistas de la explicación científica.

"Los hechos de la historia nunca nos llegan en estado "puro", ya que ni existen ni pueden existir en una forma pura: siempre hay una refracción al pasar por la mente de quien los recoge. De ahí que cuando llega a nuestras manos un libro de historia, nuestro primer interés debe ir al historiador que lo escribió, y no a los datos que contiene".¹¹

7. — Pero la historia, que versa sobre casos o hechos particulares y pasados en los que está en juego, en diversa proporción, la libertad humana, ¿puede guiarse por leyes, principios o hipótesis, que parecen presuponer relaciones constantes y determinadas?

Debemos distinguir aquí, a) los principios rectores, leyes o hipótesis que puede tener el historiador en su mente, con los cuales da *forma* a la ciencia de la historia; b) los principios, las causas determinadas o libres, que rigen la *materia* de la historia que se elabora.

Está claro que si se estudia la historia en la que interviene la libertad humana, ésta por definición no puede estar determinada por ningún principio, relación constante determinada (ley) o hipótesis prefijada (que es principio de interpretación como anticipación de una constante a verificar o confirmar).

Según esto, pues, la historia no es una ciencia que pueda tener y ofrecer leyes predictivas. La historia no establece leyes a las que se atenderán en el futuro las libertades de los hombres.¹²

¹⁰ SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Ensayos sobre historiografía. Historia y libertad*, Ed. Jucar, Madrid, 1974, p. 48.

¹¹ CARR, E. H., *o. c.*, p. 30.

¹² Paul Veyne considera que "la ciencia parte de las leyes que ha descubierto". El modelo de la ciencia, según este autor, es la física. La historia, pues, no siendo un cuerpo de leyes, no es ciencia: es descripción y "el número de descripciones posibles de

Sin embargo, el historiador piensa la historia que construye, guiado en su mente, por ciertas leyes o principios lógicos (por el principio de no contradicción, por ejemplo). La historia, en su aspecto *formal*, en cuanto es un conjunto sistemático de pensamientos donde unos hechos (la idea republicana, por ejemplo) son el principio de explicación de otros (el pasaje del Rubicón, por ejemplo): este conjunto sistemático de pensamientos se rige por la lógica; y la lógica tiene sus leyes lógicas, sus principios, sus conceptos constantes que no se contradicen.

La historia, pues, no dicta leyes necesarias (aunque puede sugerir pautas probables) por lo que a la *materia* de estudio se refiere, ya que la historia, al estar regida por la libertad, probablemente no se repite, nunca es idéntica y como el tiempo es irreversible.¹³ Pero la historia en la mente del historiador, en su aspecto formal, *es el fruto de leyes*: el historiador se rige en su interpretación por hipótesis, principios o leyes de la lógica, de la sociología, de la psicología, de la paleontología, del derecho, etc.¹⁴

Los griegos no distinguieron siempre claramente la *forma* de la ciencia, de la *materia* a la que se aplica lo formal de la ciencia. Estimaban que la realidad dictaba sus leyes a la mente de modo que las leyes lógicas no eran más que una copia de la realidad. Las leyes lógicas eran universales y necesarias porque las esencias, y el ser profundo de las cosas, eran necesarios y universales.

Desde el medioevo en adelante, se comenzó a advertir que la mente humana puede aplicar leyes lógicas universales y necesarias (como el principio de no contradicción) a materias contingentes que pueden ser o no ser.¹⁵

un mismo acontecimiento es indefinido" (*Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Fragua, Madrid, 1972, p. 215).

Sólo podemos decir que este estrecho concepto de ciencia, calcado de la física moderna, no es el único posible; más aún, en la cultura occidental, el concepto de ciencia es más amplio que el reducible a un "cuerpo de leyes". La filosofía no fue nunca "un cuerpo de leyes" para los filósofos: ningún filósofo se considera ligado por la filosofía de otro filósofo que intenta describir la realidad; y, sin embargo, la filosofía fue considerada, por más de veinte siglos, como "la" ciencia, por ser un conocimiento estimado verdadero que captaba la esencia de las cosas, aunque no las legislaba, ni encontraba que todas las cosas fuesen legibles (como la libertad no lo es).

¹³ "La función del historiador no consiste en enunciar leyes, sino en re-crear el pasado histórico, tal cual fue, tal cual los testimonios, transformados en su "mundo histórico" nos obligan a creer" (CASSANI, J.-PÉREZ AMUCHÁSTEGUI, A., *Del epos a la historia científica. Una visión de la historiografía a través del método*, Nova, Bs. As., 1961, p. 214).

¹⁴ "Non esistono leggi storiche nello stesso preciso senso in cui non esistono leggi ingegneristiche o leggi mediche. Lo storico non si preoccupa di trovare e provare le leggi che guidano il complesso evolversi dei fatti umani e sociali... Lo storico non è un produttore di leggi; lo storico è piuttosto un consumatore di leggi. Egli consuma le leggi delle altre scienze, e in special modo della sociologia, dell'economia e della psicologia..." (ANTISERI, D., *Epistemologia contemporanea e didattica della storia*, Armando, Roma, 1975, p. 55 y 56).

¹⁵ "Contingentia prout sint contingentia, cognoscuntur quidem sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

La historia, pues, puede ser ciencia aunque verse sobre materia contingente y arbitraria, sujeta a la libertad humana.

8. — Historiar, hacer historia como ciencia, significa interpretar. Esto implica:

a) *Hechos* que son elegidos de acuerdo a ciertas creencias, expectativas, principios, leyes lógicas, o hipótesis de interpretación histórica. No existe el hecho "puro" o "bruto": el hecho histórico está ya inmerso en una estructura interpretativa de la historia.

"Hemos aquí en contacto con los documentos: crítica, interpretación... todo un proceso de operaciones que es, lógicamente, muy análogo a aquel que hacen uso las ciencias experimentales; el historiador ha de hacer una pregunta concreta a un documento seleccionado (lo cual es el equivalente de la experimentación); luego de verificada la hipótesis (no sin haberla retocado muchas veces), se llega a establecer un "hecho". Este no es un dato inicial, sino el resultado de todo ese trabajo de elaboración que constituye la primera parte del trabajo".¹⁸

b) *Hipótesis* (principios interpretativos provisionales que pueden reformularse), o bien, principios (de los que ya no se duda) de interpretación, con los que se ilan o infieren o deducen relaciones explicativas entre hechos elegidos por el historiador.

Con las hipótesis o principios que se rige el historiador, éste crea un nexo entre los hechos: un nexo lógico desde el presente sobre el pasado como pasado. El historiador crea la *interpretación explicativa histórica*.

"Caractericemos la historia como el saber que procura el conocimiento sistemático de las relaciones necesarias que hagan inteligible lo histórico.

...El saber científico no tiene otro camino que intentar la organización sistemática del conocimiento con la conceptualización rectora que conviene a cada disciplina. Cada intento

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus" (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 86, a. 3).

La mente humana, según los escolásticos, estaba regida por ciertas leyes lógicas, por cierto modo o perspectiva al conocer, que no eran las condiciones o leyes de la materia que conocían. Por esto, la mente humana conoce todo lo que conoce inmaterialmente, aunque conoce que las cosas materiales son materiales (Cfr. Opúsculo 50, *De Universalibus*), Cfr. DAROS, W., "Verdad y relativismo según el pensamiento de Tomás de Aquino" en *Sapientia* (1979), nº 133-134, p. 245.

¹⁸ MARROU, H.I., *El conocimiento histórico*, Labor, Barcelona, 1968, p. 219. "El error de numerosos críticos, error muchas veces denunciado por L. Febvre, consiste en imaginar que el trabajo histórico se resume en dos actos: 1º, establecer los hechos; 2º, utilizarlos. Y en pensar que la primera de estas dos operaciones es más segura, más objetiva, más verdadera que la segunda" (Idem, p. 218).

orientador en la búsqueda del régimen de las relaciones es una hipótesis".¹⁷

El historiador, como el detective, parte de "hechos"; pero estos hechos serán aceptables o insignificantes según la hipótesis que los interprete. La hipótesis, el sentido de la historia, lo va creando el historiador, como el detective que debe reconstruir el delito y sus motivos. En principio, cada dato puede ser significativo o despreciable, toda hipótesis puede ser correcta. Sólo la convergencia de hechos, la armonía de los detalles, darán sentido razonable al relato. El sentido del todo dará la comprensión de las partes o hechos.¹⁸ Otro historiador podrá a veces construir otro relato razonable cambiando la perspectiva o hipótesis interpretativa y quizás no habrá modo de demostrar quién está equivocado.

Las hipótesis interpretativas (que constituyen el núcleo de la ciencia que es la historia) no demuestran apodícticamente: sólo hacen comprender; logran que los demás vean el pasado como el historiador lo ve; modifican, si es necesario, todo el ámbito anterior de los criterios de juicio.¹⁹

El historiador, como el detective, después de la pesquisa, presenta la visión armónica de los hechos generando una persuasión racional.²⁰ Mas el caso, aunque sea razonablemente aceptable, nunca está apodícticamente probado: siempre habrá posibilidad de apelar a otro juicio, con otra hipótesis que cambie la visión armónica de los hechos o los criterios de racionalidad de la corte.

¹⁷ PÉREZ AMUCHÁSTEGUI, A. J., *Algo más sobre historia. Teoría y metodología de la investigación histórica*, Abaco, Bs. As., 1979, p. 24 y 81. La hipótesis (o supuesto) con que se explica un caso en la historia no es una ley universal que sirve para explicar otros casos. El modo en que explicamos las causas de una guerra no es necesariamente el mismo que se usará para explicar otras guerras. La hipótesis en la historia es la invención de una causa lógica para este caso particular; pero dado que en los acontecimientos humanos interviene la libertad, esa causa lógica que explica una guerra no se convierte en una constante o ley universal. "Las ciencias de observación y experimento se asemejan en que su finalidad es descubrir los rasgos constantes o recurrentes en todos los acontecimientos de cierta clase... Pero el historiador no tiene semejante finalidad" (COLLINGWOOD, R. G., *La idea de la historia*, FCE, México, 1968, p. 242).

¹⁸ "La comprensión, vale decir el conocimiento del pasado específicamente humano, se obtiene cuando este pasado es objeto de una re-creación intelectual congruente. Y la congruencia consiste en un ordenamiento del mundo de las ideas del historiador para conformar un todo inteligible" (CASSANI, J.-PÉREZ AMUCHÁSTEGUI, A., *Del epos a la historia científica. Una visión de la historiografía a través del método*, Nova, Bs. As., 1981, p. 28).

¹⁹ "Esa composición de la unidad coherente, esa síntesis del hecho estructural es la creación histórica." (*Idem*, p. 222.)

²⁰ En líneas generales, esta pesquisa se realiza en cuatro etapas, cada una de las cuales tiene a su vez, un proceso propio. La etapa "heurística" corresponde al hallazgo de noticias en las fuentes de información la "crítica" al análisis cualitativo de los materiales obtenidos; la "síntesis" al ordenamiento coherente de esos materiales y la consiguiente "creación" histórica; la "exposición" a la representación de los resultados obtenidos.

Esta división es sólo válida a título didáctico, ya que no puede hacerse una separación tajante del proceso, particularmente en cuanto atañe a la "crítica": ésta, en realidad, jamás queda excluida, pues el "mundo histórico" se caracteriza por su dinamismo crítico" (*Idem*, p. 215).

De todos modos, se advierte que el género literario preferido en la historia debe ser el descriptivo: en la descripción genética y singular de los acontecimientos y en su desarrollo se pone de manifiesto la explicación, el porqué del nuevo suceso.²¹

Es, pues, correcta la interpretación explicativa, descriptiva, propia de la historia, cuando los hechos históricos adquieren coherencia. Mas esta interpretación científica, propia de la historia, se parecerá a las interpretaciones formales mientras no sea confirmada con hechos o testimonios empíricos aceptables.²²

El historiador estima que, al hacer historia, él está re-creando un suceso del pasado: no lo ha creado simplemente, no lo ha inventado sacándolo de la nada. El historiador, pues, estima hacer una ciencia *empírica*, al hacer historia, aunque su ciencia *no sea experimentable*.

Sin embargo, ¿cómo podemos saber si el historiador está creando (inventando ficticiamente) un suceso o solamente lo está recreando? Sólo la referencia a "hechos" (por otra parte discutibles) hace que la historia no sea una ciencia formal, inventada, como lo son las geometrías no-euclidianas, sin referencia de por sí a lo real extramental.

El historiador, pues, al hacer historia, quiere basarse en hechos de modo que la historia no sea una ficción sino re-creación, re-petición actual en la mente de lo que ha sucedido en el pasado y fuera de la mente.

Pero, recrear un suceso es hilvanar "hechos" con sus causas; es dar a los "hechos" una explicación en la mente: ²³ es dar al suceso, que se acepta como real (extramental) una explicación también lógica (una causa mental). Se cree, además, que esta causa en la mente es un calco de la causa real (extramental) del suceso. Por esto, la *historia*

²¹ Se constata una vez más que el historiador no puede explicar por medio de descripciones generales o de leyes. En la medida en que los sucesos dependen de una voluntad libre, esos sucesos son singulares en su origen: el único modo de darles un fundamento será remontarlos a esa libertad singular como a su origen singular.

En la medida en que un hecho histórico tuvo un origen libre, el historiador no puede explicarlo por medio de leyes físicas y determinísticas. La única explicación que puede dar el historiador de un hecho libre es describir su origen. Descrito el hecho libre, está explicado. En la medida en que la libertad humana está condicionada (pero no determinada) el hecho histórico puede ser explicado por medio de leyes condicionantes. Cfr. HEMPEL, K., *La explicación en la ciencia y en la historia*, en NIDDICH, P. H., *Filosofía de la ciencia*, FCE, México, 1975, p. 128.

²² La *interpretación* no es una demostración. La demostración implica el uso del silogismo científico, el cual parte de premisas necesarias, universales y verdaderas. La historia versa sobre hechos, en general singulares, contingentes, libres y pasados, de los que no siempre se puede saber su valor de verdad o referencia. La historia, pues, no puede concluir demostrando otros hechos o hipótesis. El historiador, al historiar, sólo puede inferir una interpretación coherente de los hechos históricos. Esta *coherencia* estará limitada por las leyes lógicas, los comportamientos psicológicos, por los resultados interpretativos no absurdos, a los que se llega. La coherencia que surge de la interpretación es sólo una exigencia formal de la ciencia, en su aspecto lógico; pero la coherencia de un relato y su lógica no prueban la veracidad material (extramental) del mismo. La interpretación es un modo formal de explicación: no es una constatación empírica.

²³ "Ricareare ciò che è successo nella propria mente vuol dire vedere perchè è successo" (GARDINER, P., *La spiegazione storica*, Armando, Roma, 1978, p. 93).

no es un cuento, una ordenación sistemática de hechos o sucesos ficticios, elaborados con coherencia lógica. La historia no es un cuento (una mera obra literaria, que responde solamente a fines estéticos), porque es, en la intención del historiador, la re-creación de sucesos reales extramentales.

9. — E. Carr *define* a “la historia como un sólido núcleo interpretativo rodeado de la pulpa de los hechos controvertibles”.²⁴

El “sólido núcleo interpretativo” está constituido por las hipótesis o principios (lógicos, sociales, psicológicos y por el sentido o coherencia que el historiador pone en los hechos del pasado); los hechos controvertibles son tanto los documentos o testimonios de los que el historiador parte para darles una interpretación, como las conclusiones (las interpretaciones) que él realiza, las aplicaciones que él hace de sus hipótesis.

¿En qué medida, entonces, el *nexo lógico* actual (que el historiador elabora y que constituye el núcleo de la interpretación histórica) se corresponde con el *nexo real* que tuvieron los sucesos en el pasado? En la medida en que se pueda “ver” que el *nexo* histórico-lógico (construido a partir de diversos supuestos de diversas ciencias y de documentos diversos) se correspondió con el *nexo real* que tuvieron los sucesos. La historia, pues, es una ciencia empírica no experimental en la medida en que sus re-creaciones mentales son re-creaciones de lo real y no invenciones arbitrarias. La medida de correspondencia entre los *nexos* histórico-lógicos y los *nexos* reales indica el grado de veracidad de la historia.

La elaboración o creación que el historiador hace del *nexo* histórico-lógico de los hechos históricos, o sea, la hipótesis histórica o principio interpretativo “es una labor de pensamiento activo y, por lo mismo crítico”. El historiador al inventarla o adoptarla “forma sus propios juicios de valor”.

“El historiador de la filosofía, al leer a Platón, lo que trata es de saber qué pensaba Platón al expresarse con ciertas palabras. La única manera de lograrlo es pensándolo por su cuenta. Esto es, de hecho, lo que queremos decir cuando hablamos de “comprender” las palabras. De esta manera es como el historiador de la política o de la guerra, al verse frente a un resumen de ciertas acciones ejecutadas por Julio César, trata de comprender estas acciones, es decir, de descubrir qué pensamientos tenía César en la mente que lo decidieron a ejecutarlas. Esto supone para el historiador representarse la situación en que se hallaba César, y pensar mane-

²⁴ CARR, E. H., *¿Qué es la historia?*, Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 32.

ras de enfrentarse a ella. La historia del pensamiento y, por tanto, *toda historia es la reactualización de pensamientos préreritos en la propia mente del historiador*.

... Nada podría ser más erróneo acerca de la historia del pensamiento, que suponer que el historiador en cuanto tal se limita a comprobar "qué fue lo que fulano pensó", dejándole a otro la decisión de "si era verdad". Todo pensar es pensar crítico; por tanto, el pensamiento que revive pensamientos pasados los critica al revivirlos".²⁵

10. — *Resumiendo lo dicho hasta aquí, tenemos que la historia es una ciencia:*

"En la tradición del habla europea, retrocediendo hasta los tiempos en que los latinos tradujeron el griego *epistémē* con su propia palabra *scientia*, y continuando ininterrumpidamente hasta nuestros días, la palabra "ciencia" significa cualquier cuerpo organizado de conocimientos. Si esto es lo que significa la palabra... la historia es una ciencia".²⁶

a) La historia es una ciencia elaborada por el historiador, que versa sobre el pasado significativo (objeto material de la historia).

b) El pasado significativo lo es para el historiador que está en el presente interpretando el pasado, como individuo o como miembro de una sociedad con particulares intereses, esperanzas, limitaciones.

²⁵ COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, FCE, México, 1968, p. 210 y 211.

²⁶ *Idem*, p. 241. "La historia es, pues, una ciencia, pero una ciencia de una clase especial. Es una ciencia a la que compete estudiar acontecimientos inaccesibles a nuestra observación, y estudiarlos inferencialmente, abriéndonos paso hasta ellos a partir de algo accesible a nuestra observación y que el historiador llama "testimonio histórico" de los acontecimientos que le interesan" (*Idem*, p. 244).

Estimo que el criterio para distinguir lo que es ciencia de lo que no lo es, asumido por K. Popper y D. Antiseri, es *antihistórico* y *estrecho*: "Una teoría è scientifica se è falsificabile, confutabile o controllabile. Ogni "buona" teoria scientifica è una proibizione, nel senso che preclude l'accademico di certe cose, che, se accadessero, smentirebbero la teoria stessa. In altri termini, una teoria che non può venire confutata da nessun evento concepibile non è scientifica" (ANTISERI, D., *Epistemologia contemporanea e didattica della storia*, Armando, Roma, 1975, p. 84). Este criterio quizás podría servir para distinguir una ciencia *empírica experimental* de una ciencia *formal*; mas no como criterio que delimita lo que es *ciencia* de lo que no lo es.

También me parece estrecha, mezquina y utópicamente positivística la distinción entre *explicación* e *interpretación*: "Uno storico spiega un fatto storico allorchè ne ricerca le cause, le quali —come sappiamo— hanno potere esplicativo in relazione a generalizzazioni desunte da scienze empiriche accettate perchè provate. E se lo storico procede in questa maniera, il suo lavoro è scientifico. Ma quando lo storico, con piena consapevolezza ovvero inconsapevolmente, pone nell'*Explanans* delle sue argomentazioni generalizzazioni di copertura tratte da interpretazioni, egli, pur credendo di spiegare certi fatti, in realtà, li interpreta... Le interpretazioni risultano... di natura ideologica" (ANTISERI, D., *o. c.*, p. 85 y 84).

Como dice H. FARN, "la filosofía positivista della scienza è in sostanza astorica e lontana della stessa storia della scienza" (*Tra filosofia e storia*, Armando, Roma, 1974, p. 357).

El objeto formal de la historia, su perspectiva propia y científica, es la interpretación del pasado en cuando pasado significativo.

c) Esta ciencia, que es la historia, es un conjunto de conocimientos sistemáticamente explicados por medio de una hipótesis o principio lógico-histórico.

¿Qué significa "explicar"? Explicar, como lo indica la raíz latina de esta palabra es desplegar, desarrollar, las consecuencias de una idea, principio o hipótesis, que ordena o da sentido inteligible. Explicar es ver las partes en el todo, las consecuencias en los principios, las conclusiones en las premisas, los efectos en las causas. Pero esta explicación puede ser *mental* (un principio lógico causa la explicación que se da en la conclusión) y puede ser además *real* (extramental, como cuando una cosa influye, o se estima que influye, con su ser extramental en el ser extramental de otra cosa, con prescindencia de toda mente que lo observe).²⁷

Pues bien, la ciencia, toda ciencia, es al menos una explicación lógica. Toda ciencia o es lógica o es una aplicación de la lógica formal a diversas materias que no son lógicas de por sí.²⁸

²⁷ Desgraciadamente en epistemología no se tiene muy en cuenta la neta distinción entre una *explicación lógica o formal* y una *explicación empírica o material*.

Las ciencias son un compuesto de *materia* (lo que es estudiado) y de *forma* (el modo como es estudiada la materia; la estructura, orden o explicación que recibe lo estudiado).

Las ciencias que estudian las formas solamente, prescindiendo de la relación o aplicación que estas formas puedan tener en lo empírico, son *ciencias formales*.

La explicación de una ciencia, por lo que se refiere a su forma, es un *nexo lógico mental*, que puede o no concordar con el nexo que tienen las cosas en la realidad (*nexo real extramental*).

Una ciencia empírica, como es la historia, busca el nexo real de los acontecimientos: busca el nexo que tuvo la materia que estudia (los hechos del pasado significativo).

Sin embargo, una explicación es *científica* en cuanto es formal o lógica. Una explicación es además empíricamente verdadera cuando la lógica de la mente se adecua a la lógica u ordenación que tuvieron las cosas fuera de la mente.

No se confunda, pues, *explicación científica* con una explicación científica *empíricamente verdadera*.

La confusión que reina acerca del concepto de explicación puede constatarse en este pasaje:

"Cosa significa, dunque, spiegare? Lavoisier, Mach, Helmholtz e Schlick (tra tanti altri) sono del parere che spiegare significhi "descrivere in termini familiari". Anche Boyle la pensava così e Brdgmman, ai nostri giorni, ha fundamentalmente ripetuto la stessa cosa. Altri hanno sostenuto che "spiegare" equivalga a "risalire alle cause", cause del tipo più vario... Spiegare, per alcuni, ha voluto significare "ricostruire la genesi", e per certi altri "l'identificazione della funzione, del fine di un fatto o di una cosa". La tradizione galileo-newtoniana ha difeso il punto di vista che "spiegare" significa "inferire le leggi e teorie" (ANTISERI, D., *Epistemologia contemporanea e didattica della storia*. Armando, Roma, 1975, p. 22).

Antiseri, siguiendo a Popper, considera que una argumentación histórica no explica si no es falsificable en principio y no ofrece posibilidad de verificación factual, con lo que se reduce toda la ciencia a la ciencia empírica experimental. Se confunde científicidad con verificabilidad negativa o falsificabilidad.

²⁸ "También la historia tiene su lógica; lo cual es indudable, pues si la lógica está en el hombre, también está en la historia, y si el pensamiento humano se ejerce sobre ésta, es para pensarla, como se ha visto, lógicamente" (CROCE, B., *La historia como hazafia de la libertad*, FCE, México, 1960, p. 21).

d) La historia, en cuanto es ciencia, es la aplicación que hace el historiador de una lógica a hechos del pasado con el fin de darles una interpretación o coherencia que si bien es al menos mental, estima que es la coherencia que tuvieron los hechos en la realidad. La hipótesis explicativa es, pues, el núcleo mental y lógico del sentido científico que reciben los hechos históricos. Las hipótesis de la historia, como ciencia no filosófica, no son omniextensivas: no interpretan todo lo existente hasta el punto de presentarse como el fundamento último de todo significado para los hechos históricos. Si esto acaeciese estaríamos ante la historia que, como en Hegel, es una filosofía.

Los sistemas de historia universal pueden convertirse fácilmente en filosofías de la historia, si sus hipótesis interpretativas son presentadas como el *fundamento último* que explica el ser o al menos el sentido de todos los hechos pasados, presentes y futuros. Si, por el contrario, se prescinde de esta búsqueda del fundamento último y la hipótesis sólo ofrece un esquema estructural determinado, universal pero no último, nos hallaremos entonces ante una hipótesis interpretativa de historia universal.

“La historia universal, cuando la situación espiritual del presente incita a construir de ella un concepto o una imagen, se concibe o como un ciclo o como una ascensión, o como un progreso rectilíneo o como una estructura de tramos, como una sarta de culturas varias o como un desenvolvimiento de una sola cultura humana; en todo caso, según un esquema estructural determinado en cuyas líneas son, por decirlo así, introducidos los hechos históricos. La filosofía de la historia, en el idealismo alemán, ha creído poder establecer deductivamente esos esquemas estructurales del transcurso histórico... Estas formas fundamentales del pensamiento histórico sólo se encuentran expresamente manifiestas como esquemas abstractos y lógicamente consecuentes en los sistemas de filosofía de la historia”.²⁹

“No hay historia si el curso de las cosas es una serie de episodios sin nexo, o si es un combate ya ganado en el cielo de las ideas. Hay historia si hay una lógica en la contingencia, una razón en la sinrazón” (MERLEAU-PONTI, M., *Materiales para una teoría de la historia*, en *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Bs. As., 1969, p. 38). Me he referido más ampliamente a la relación entre lógica y ciencia en mi libro *Racionalidad, ciencia y relativismo*, Editorial Apis, Rosario, 1980.

²⁹ FREYER, HANS, “Los sistemas de la historia universal”, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1931, nº 99, p. 279 y 280.

Hegel ha sido consciente del principio filosófico interpretativo que rige la historia considerada científicamente hasta en su último fundamento. Pero Hegel estimaba que su principio filosófico no era una hipótesis que debía someter a prueba; sino que era la expresión racional de la realidad racional que es histórica o evolutiva, y que es regida por la Idea o Razón, que se da su forma y su contenido a través de un milenarismo proceso dialéctico. La Idea o Razón se expresa en la historia y es la historia. Esta es la fe de Hegel. La materia de la historia se da su propia forma, y la forma de la historia se da

e) La veracidad de esta coherencia la ve confirmada el historiador en los hechos históricos (documentos y testimonios) que él ha elegido, los cuales sin su interpretación imaginativa carecerían de sentido histórico.³⁰ En realidad, hechos e hipótesis interpretativas se controlan mutuamente con diversos matices y valores en diversos historiadores. Los hechos se aceptan con mayor valor empírico; las hipótesis interpretativas (que pueden llegar luego a ser consideradas como hechos generales) poseen primeramente un mayor valor formal. En la historia, en cuanto pretende ser empírica, cuentan más los "hechos"; en cuanto pretende ser científica, cuentan más las hipótesis interpretativas.

f) En realidad, un hecho real histórico no funda inductivamente una hipótesis interpretativa mental, ni una hipótesis interpretativa mental demuestra la existencia extramental de un hecho histórico real.³¹ Esta limitación que nos acosa para saber qué relación hay entre la lógica de nuestros pensamientos y la lógica de la realidad, es una limitación inherente no sólo a la ciencia llamada "historia", sino a toda ciencia empírica. Pero en la historia esta dificultad de la ciencia empírica se acentúa, pues la lógica de los pensamientos debería adecuarse a la lógica u ordenamiento que tuvo la realidad pasada en cuanto pasada, o sea, ya no existente. La ciencia empírica experimental, por su parte, puede afirmarse y confirmarse, por medio de los repetidos experimentos convergentes, en la creencia de que su interpretación lógica o hipótesis explicativa es adecuada a la realidad. La

su contenido histórico: lo que es real es racional y lo racional es real. "El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente".

"Es esta categoría de la razón misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón, que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y la obra de la razón" (HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 45 y 48). Cfr. D'HONDT, J., *Hegel, Philosophe de l'Histoire Vivante*, Presses Universitaires, París, 1966, p. 168.

³⁰ "En cuanto obras de la imaginación no difieren el trabajo del historiador y el del novelista. Difieren en tanto que la imagen del historiador pretende ser verdadera... La imagen del historiador mantiene una relación peculiar con algo que se denomina testimonio histórico... Y en la práctica, lo que queremos decir al preguntar si una afirmación histórica es verdadera es si puede justificarse acudiendo al testimonio histórico... La totalidad del mundo perceptible es potencialmente y en principio testimonio histórico para el historiador. Se convertirá en testimonio histórico en la medida en que pueda utilizarlo... El testimonio histórico disponible para resolver cualquier problema cambia con cada cambio de método histórico y con cada variación en la competencia de los historiadores" (COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, FCE, México, 1968, p. 238-240).

³¹ "Se la scienza è un insieme di teorie azzardate e temerarie controllate dall'esperienza, sparisce ovviamente il problema dell'induzione. I fatti controllano la teoria, ma non hanno la forza di fondarla induttivamente, in quanto l'ennesimo fatto può sempre smentire la teoria. Il problema della induzione è uno pseudo-problema, o meglio, un mito" (BURSTON, W. H. e THOMPSON, D., *Struttura e insegnamento della storia*, Armando, Roma, 1971, p. 16).

historia no llegará nunca a producir semejante grado de persuasión en el historiador crítico.

c) *Forma necesariamente científica de las interpretaciones históricas y contingencia y arbitrio de sus hechos*

11. — En toda ciencia debe distinguirse la *forma* que hace que los conocimientos sean ciencia, o sea, científicamente ordenados. Esta forma de toda ciencia está dada por la lógica que admite cada ciencia.

La forma de una ciencia debe distinguirse de la *materia* a la cual se aplica la forma para ordenarla. La materia no se da sin la forma, ni ésta sin aquélla. En la historia, los hechos, documentos, testimonios significativos, son la materia que reciben significación histórica por la forma o hipótesis interpretativa. En la hipótesis interpretativa de S. Agustín, según la cual Dios con su providencia guía el acontecer histórico (forma), la invasión de los bárbaros y la caída de Roma (materia) toman un significado preciso.³²

Aunque los hechos materiales históricos estén sujetos a la libertad (la invasión de los bárbaros o el pasaje del Rubicón) reciben una forma interpretativa y descriptiva que necesariamente los interpreta. La historia es una ciencia de *hechos contingentes y libres*; pero reciben una forma u organización que no dependen de los hechos históricos materialmente considerados, sino del historiador, guiado por una hipótesis interpretativa y descriptiva que trasciende los hechos singulares y necesariamente los une.

³² Esta concepción del significado de lo histórico está presuponiendo una cierta gnoseología. ¿Los hechos históricos tienen significado en sí mismos o son la materia que recibe el significado por obra del historiador?

Indudablemente que el significado o sentido intelectual de un hecho histórico se encuentra en la mente del historiador.

"La respuesta interna —y el estímulo interno que de ella proviene (hipótesis interpretativa)— puede ser definida como el "significado" del estímulo externo (hechos), para la persona que está respondiendo. Lo que he sugerido es que el significado no es algo que podamos hallar en los objetos o en las cosas. El significado se encuentra en las personas" (BERLO, D., *El proceso de comunicación*, Ateneo, Bs. As., 1976, p. 139).

La historia, como toda ciencia, no es sólo un conocimiento (compuesto de materia —lo que se conoce— y de forma —el modo conceptual de conocerlo—): es un conjunto organizado de conocimientos. Estos conocimientos son los hechos; el principio organizador de la ciencia llamada historia es la hipótesis interpretativa. Hechos históricos e hipótesis interpretativa se requieren como coprincipios; como en todo conocimiento se requiere la materia —lo que se conoce— y la forma —el modo intuitivo, conceptual, deductivo, etc., de conocer.

¿Pero hasta qué punto la materia (los hechos) determina el modo de conocer (la forma, la conceptualización de la hipótesis)? Desde Parménides a Hegel se ha creído que la materia y la forma se determinan mutuamente, en el conocimiento: no hay que pensar sin ser, y Hegel añade: ni ser sin pensar. La idea y la cosa (de la cual se tiene la idea) poseen la misma esencia aunque en formas diversas: en su forma extramental o como contenido de la idea es *materia*; en forma intramental o como medio y continente por el que se conoce es la *forma*.

En esta perspectiva filosófica, las ciencias han buscado que la hipótesis (lo pensado) se corresponda con los hechos: la lógica de la mente (regida por la hipótesis histórica) debe corresponderse con la lógica de la realidad histórica y explicarla. Por esto, se estima que si bien el significado de los hechos (la hipótesis) está en la mente del historiador, este significado no puede estar determinado arbitrariamente por la mente del historiador.

La forma, la hipótesis o principio interpretativo, es necesario e indispensable para que haya ciencia. El historiador puede elegir —guiado por diversos motivos o sin ellos— una u otra hipótesis, pero *debe* elegir una necesariamente si quiere hacer ciencia con los hechos históricos. Deben existir hechos históricos para que haya ciencia; pero éstos pudieron ser libres o contingentes.

Hay, pues, una *necesidad en la estructura formal* de la ciencia; pero no es necesario que en toda ciencia los hechos sean necesariamente determinados: puede haber ciencia de hechos libres. La historia versa sobre hechos libres ya realizados y, por lo tanto, como hechos ya realizados, no son ya libres aunque antes lo hayan sido. El historiador hace su ciencia describiendo la relación de los sucesos: describe la situación. Las causas de estas situaciones históricas no son —como sucede generalmente en la física— determinadas: para el historiador puede haber causas libres, o causas ignoradas, de los eventos pasados.³³

12. — Karl Marx, por el contrario, busca la necesidad en los hechos históricos. Esto lleva a hacer de la historia una ciencia física

Los hechos, la materia del conocimiento, deben guiar la forma del conocer: de otra manera la historia no se distinguiría de la historieta, del cuento, de la novela, de una ciencia puramente formal que prescinde de lo real como referencia confirmatoria.

En fin, quede claro que la materia de la historia la determinan los hechos históricos elaborados y admitidos como tales por el historiador. La forma de la historia, lo que constituye la historia, lo determina la hipótesis interpretativa de esos hechos que también hace el historiador. La objetividad de esa hipótesis será tal cual la comparten otros historiadores como apropiada para los hechos que admiten.

En la medida en que el historiador acentúa el valor de la hipótesis, como interpretación de los hechos, la historia se hará una ciencia cada vez más formal, válida en cuanto presenta los hechos con más coherencia lógica. En la medida en que el historiador acentúa el valor de los hechos históricos sobre las hipótesis, la historia se hará una ciencia aplicada o empírica, válida por su referencia cada vez más exacta con la realidad extra-mental del historiador. Sólo el filósofo, de acuerdo a su gnoseología filosófica, podrá ir más allá de este planteo que se le presenta al historiador acerca del "significado" y de su valor.

De todos modos, el mundo de significado que el historiador crea, con sus hechos y sus hipótesis, continúa siendo *ciencia* mientras conserva estos dos elementos fundamentales (hechos e hipótesis o principios), aunque esta ciencia no podrá probar la empiricidad de sus afirmaciones experimentalmente. Lo experimental, que corrobora las hipótesis de la física, no es un privilegio de la historia. El concepto de ciencia —lo hemos dicho— es análogo: ni equivoco ni unívoco; la experimentación tiene sentido en relación a la predicción, y una ciencia puede predecir sólo cuando excluye sistemáticamente y siempre (en el pasado, presente y futuro) la libertad. "La ciencia experimental usa la forma de la deducción lógica en el diseño de sus experimentos. El propósito de estos experimentos es determinar la validez de las predicciones que se hacen al aceptar una hipótesis como cierta. Si el experimento se diseña correctamente, y los resultados experimentales no sostienen las predicciones, se considera que la hipótesis es falsa. Si, por el contrario, los resultados de los experimentos son los que se predijeron, se puede decir que la hipótesis ha sido *apoyada pero no probada*" (BAKER, J.-ALLEN, G., *Biología e investigación científica*, Fondo Educativo Interamericano, Bogotá, 1970, p. 46).

Si bien el historiador no puede probar sus hipótesis interpretativas y sólo puede ofrecer coherencia racional en los hechos históricos, el científico experimental tampoco prueba, demuestra, sus hipótesis: solamente, en el mejor de los casos, se confirma en ellas.

³³ José A. Marval, si bien combate el positivismo en historia, parece conservar una actitud meramente descriptiva y fenomenológica para con esta ciencia. Piensa a la causa como determinada al efecto: no advierte siempre que hay causas *libres*. El historiador, pues, al describir el acontecer histórico puede indicar las causas libres que lo provocaron, si las conoce. Aun en el aspecto meramente formal de esa estructura que llamamos "ciencia",

en cuya materia de estudio no entra la libertad, sino las leyes necesarias que se creen ínsitas en la materia misma y rigiendo a través de ella a los hombres mismos.

En la visión de la historia de K. Marx todo está dominado, en última y fundamental instancia, por una necesidad material (las fuentes y medios de producción). El "primer hecho histórico" es, para Marx, la producción de los medios indispensables para satisfacer necesidades como comer, beber, alojarse, vestirse, o sea, la producción de la vida material misma. En esta necesidad y no en la libertad, ve Marx la "condición fundamental de toda historia". Los testimonios históricos, la conciencia de una época no son más que el fruto determinado, en última instancia, por la infraestructura material, dominada por los detentores de los medios y fuentes de producción.

"También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones *necesarias* de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de la propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia".³⁴

Epistemológicamente, en esto, Marx sigue a Hegel. Ambos estiman que el contenido o materia determina la forma, y que la forma se da su propio contenido; pero en uno el sujeto de la historia es la Idea que en su trabajo milenario y dialéctico va desarrollando la forma y dándose su contenido; en el otro, es la mano que detenta las fuentes y medios de producción la que hace la historia y la conciencia de los historiadores.

hay hechos de "observación" (documentos, testimonios), hechos-principios, hechos-hipótesis, que como ideas interpretativas causan lógicamente la explicación de otros hechos-consecuencias.

Esta distinción entre lo material y lo formal de una ciencia no es constantemente sostenida por este autor, lo que lleva a notables confusiones. Así, pues, si bien admite que la realidad histórica (materia de la historia) no es formalmente ciencia histórica en cuanto aún no está configurada (forma de la historia); no obstante, ve a la estructura o forma de la historia como una "relación situacional", "no un nexo causal" (Cfr. *Teoría del saber histórico*, Revista de Occidente, Madrid, p. 89 y 155).

No se admite aquí la distinción entre la lógica extra mental o cósmica, donde —si se trata de hombres— pueden existir causas libres; y la lógica mental, donde, puesto un principio, éste necesariamente o por definición, justifica sus consecuencias y, por esto, es posible formalmente la ciencia como ordenación jerárquica de conocimientos. Hay una necesidad en la lógica intramental que no siempre se halla en la extramental.

³⁴ MARX, C.-ENGELS, F., *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, p. 26.

En ambos la lógica es dialéctica y las formas mentales no se distinguen de los contenidos materiales. La realidad tiene su orden necesario, su lógica (lógica de los objetos, momento del para sí) que luego se introyecta en la mente humana (lógica de los sujetos). Las ideas no existen sólo en la cabeza, sino que son objetivaciones que forman la estructura de las cosas, de la sociedad, de las leyes. La realidad es necesariamente racional y lo racional necesariamente se realiza: *Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*". Por esto, para ambos, Marx y Hegel, la historia es filosofía de la historia y la ciencia concuerda con la realidad o praxis. Para ambos, la libertad es una ficción que se pierde y reabsorbe en la necesidad de la Idea o de los procesos materiales. Las ciencias formales (en las que se manifiesta la libertad del pensar prescindiendo de su referencia a la realidad extramental) son vistas como peligrosas.³⁵

Como han suprimido la libertad en su consideración de la historia, pueden predecir el futuro determinísticamente. Pero un historiador que admite la importancia de la libertad —aunque condicionada— en los acontecimientos humanos "no tiene el don de la profecía y lo sabe; por consiguiente, el estudio histórico de la mente no puede predecir los futuros desarrollos del pensamiento humano ni legislar para ellos".³⁶

Es importante, pues, distinguir la *forma* que ha de tener esa estructura que llamamos *ciencia* (que debe *necesaria* y formalmente explicar o explicitar algo para ser ciencia), de la *materia* a la que la forma científica se aplica y explica. La materia de una ciencia como la física moderna es vista por el científico como regida por la causalidad determinada (inerte, "desalmada", no animística) de la naturaleza física. La materia de una ciencia como la historia, por el contrario, es vista por el científico como sujeta, al menos en parte, a la libertad humana.

Ahora bien, a la ciencia no la hace la *materia* que estudiamos, sino la *forma* en que es estudiada, la forma en que organizamos nues-

³⁵ Véase BERLIN, L., *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Engels en el *Anti-Düring* dice: "Las matemáticas al igual que las demás ciencias, brotaron de *necesidades* de los hombres: de la necesidad de medir tierras y el volumen de las vasijas, del cálculo del tiempo y de la mecánica". Engels no advierte que la *libertad* es también una necesidad humana —quizás la más humana— y que esta necesidad se expresa en la literatura y en las ciencias formales que tienen mucho de juego intelectual. "Pero —continúa Engels—, como ocurre en todos los campos del pensamiento, al llegar a una determinada fase del desarrollo, las leyes abstraídas del mundo real se ven separadas de este mundo real, enfrentadas a él como si fuesen algo independiente, como si fuesen leyes venidas de afuera a las que el mundo hubiera de ajustarse". Véase también SCHAFF, A., *La teoría de la verdad en el materialismo y en el idealismo*, Lautaro, Bs. As., 1964, p. 52.

³⁶ COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, FCE, México, 1968, p. 215.

tros conocimientos. No es lícito, pues, considerar que la historia no es ciencia porque no puede predecir determinísticamente los hechos”.³⁷

La ciencia, sin embargo, a pesar de los determinismos y realismos de derecha o de izquierda, es *formalmente* (y más allá de la materia a la que se aplica esa forma) una construcción que hacen los científicos:

“Después de todo, las ciencias, incluidos los severos standards que parecen imponernos, son creación nuestra. Es bueno tener siempre presente este hecho”.³⁸

13. — La ciencia que es la historia no nos ofrece ni conclusiones dogmáticas, indiscutibles, pero tampoco conclusiones descriptivas arbitrarias. Sus conclusiones son *racionales*; y, en cuanto regidas por leyes lógicas o racionales, son formalmente necesarias. Pero materialmente, las premisas de la historia dependen de su referencia a los documentos y testimonios; y sabemos que estos “hechos” —examinados con el auxilio de otras ciencias— son finalmente objeto de creencia racional por parte del historiador. En no pocos casos el historiador debe creer en otro (el testimonio escrito u oral); debe aceptar su comunicación sobre un hecho sin que pueda comprobar plenamente la exactitud de la afirmación; y debe aceptar lo que dice no por lo que dice, sino por la confianza que el testimonio inspira. A un cierto punto resulta más racional creer que no se nos engaña (sobre todo cuando no vemos los motivos para ello), que creer que todos nos quieren engañar.

Así, pues, aunque un historiador sea muy lógico y sus inferencias descriptivas exijan necesidad, las premisas de las que se vale son tan contingentes y condicionadas que pueden ofrecer, en no pocos casos, sólo motivos “razonables” de credibilidad en sus afirmaciones.

Los hechos históricos son puntos de partida problemáticos suficientes para elaborar una hipótesis histórica interpretativa. Esta a su vez, al hacer inteligibles a los hechos históricos, los presenta como coherentes. Se establece así entre hecho y teoría o hipótesis un mutuo respaldo: surge en el historiador, mediante la descripción, la satisfacción de la armonía. Se ven entonces las partes (los hechos, testimonios...) armonizados en el todo (hipótesis interpretativa que trasciende cada hecho particular uniéndolos).

En pocas palabras, los hechos o documentos que hacen surgir la hipótesis son interpretados luego por ella, y a partir de ella, como consecuencias lógicas. He aquí, pues, *el carácter científico de la his-*

³⁷ “Hemos de rechazar la posibilidad de una *historia teórica*; es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la *física teórica*. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica” (POPPER, K., *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961, p. 12).

³⁸ FAYERABEND, P., *Consuelos para el especialista*, en LAKATOS, I.-MUSGRAVE, A. (Eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 379. En mi libro *Racionalidad, ciencia y relativismo* (Editorial Apis, Rosario, 1980) he hecho notar este aspecto de la racionalidad científica en relación con el problema de la verdad, como es vista desde una perspectiva tomista.

toria, aunque la historia no agote, por cierto, el carácter general de lo científico. La historia es sólo una expresión analógica de lo que se entiende, sin más, por ciencia.

14. — En la actitud realista que supone la aplicación empírica de una ciencia, hay lugar para dos lógicas o sistemas racionales. Se supone, ante todo, una *lógica o racionalidad cósmica, extramental*, una disposición de las cosas (los hechos reales que sucedieron o suceden) en una mutua relación de interdependencia como de parte a todo, de causa a efecto o, al menos, como sucesiva y no determinada yuxtaposición situacional de sucesos.³⁹ Se admite, además, una *lógica o racionalidad intramental*, una ordenación jerarquizada de ideas aplicable a las cosas: se trata de una lógica artificial o humana; se trata de una construcción mental que fabrican los hombres y que constituye la *ciencia* pura. El hombre con esta *lógica humana* puede inventar fantásticamente ordenaciones y dependencias entre ideas (como sucede en las ciencias puramente formales); pero una ciencia que pretenda ser *empírica* debe *suponer* una correspondencia (al menos parcial) entre la lógica humana y la lógica cósmica. En la física, el experimento nos *confirma* en esta correspondencia. En la historia, se *supone* esta correspondencia con lo empírico, con lo singular y concreto extramental del pasado. El historiador, como un juez, supone y cree razonablemente, que el relato coherente (que a su vez apoya en algunos hechos del pasado, no repetibles ni ya observables como sucesos) del detective o del abogado acusador se corresponde con el delito. Ese relato explicativo y coherente (que desde la perspectiva del físico tiene mucho aún de hipotético) es lo que constituye el núcleo científico de esa ciencia particular llamada "historia".

WILLIAM R. DARÓS
Rosario

³⁹ Tomás de Aquino advirtió que el término *logos* o *razón*, lógica o racionalidad, tienen al menos cuatro significados:

a) Razón es una facultad o potencia (*quaedam cognoscitiva virtus*).

b) Razón es sinónimo de causa.

c) Razón es computación o cálculo de las cosas, o bien disposición de las cosas (*rerum dispositio, computatio*).

d) Razón es una idea separada o abstraída de muchos singulares (Cfr. *De Div. Nom.*, Lect. V, nº 735).

De esto se advierte que hay 1º) una *lógica o racionalidad cósmica*, en cuanto las cosas tienen un orden de interdependencia o sucesión que no depende de la mente humana; 2º) hay una *lógica o racionalidad intramental*, que impone luego el hombre a las cosas al ordenar.

Empíricamente, "in sentiendo et sciendo mensuramur per res quae extra nos sunt" (*In Metaphys.*, Lect. II, nº 1957). Formalmente, cuando la razón es operativa y crea esa estructura que llamamos ciencia, entonces "ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura" (*De virt. in comm.*, q. un, a. 13).

NOTAS Y COMENTARIOS

LOS CONTENIDOS FILOSOFICOS EN LA FORMACION DEL DOCENTE ARGENTINO

a) *Breve reseña histórica*

La preparación del personal docente en la Argentina, en forma sistemática y organizada se remonta a 1870, con la creación de la Escuela Normal de Paraná y la posterior difusión de escuelas normales similares en distintos lugares del país.

El fundamento filosófico de la formación "normalista" estuvo asentado en los principios del positivismo, corriente de pensamiento característico de la segunda mitad del siglo XIX, que postula, como criterio de verdad para todo conocimiento, el criterio de verificación experimental, desechando como no-verdadera toda proposición que no se ajuste a dicho criterio. El positivismo se apoya en supuestos metafísicos tácitos, según los cuales el ser de los entes se agota en su espacio-temporalidad. De allí que los entes sólo pueden ser conocidos en sus parámetros cuantitativos por intermedio de la experiencia sensorial, cuyos datos son abstraídos y formalizados por el pensar racional, lógico-matemático. Según este criterio, todos aquellos entes que no pueden reducirse a parámetros cuantitativos son considerados incognoscibles. Desaparece así del ámbito del saber humano todo el campo de la filosofía, especialmente la epistemología y la metafísica. El conocimiento especulativo carece de sentido, en tanto que su objeto, por no poseer los caracteres de la espacio-temporalidad, es incognoscible. El positivismo terminó por negar la existencia de las realidades transfenoménicas, cayendo en supuestos metafísicos tácitos. "De consiguiente, lo enuncie o lo calle, toda filosofía positivista es implícitamente determinista, realista y mecanicista. La aversión aparente a toda afirmación ontológica, la renuncia reiterada a toda metafísica, el escaso interés por la especulación pura, el desdén fingido de lo incognoscible, permiten eludir los últimos postulados".¹

El positivismo influye en la formación de los docentes argentinos, ya desde los tiempos de la organización nacional; sin embargo, su acción más eficaz se cumple a partir de la generación del 80, cuyos integrantes difundieron sus principios e ideas con ardor y convicción. "Los hombres del 80 —señala Alejandro Korn—² en general acogieron con simpatía la doctrina agnóstica y evolucionista de Spencer, sin dejar de informarse en las corrientes afines del movimiento universal. Siguieron de cerca la fase psicológica del positivismo, siempre más interesados en las aplicaciones políticas, jurídicas, sociales o pedagógicas

¹ KORN, ALEJANDRO, *El pensamiento argentino*, Ed. Nova, Bs. As., 1961, p. 165/66.

² *Id.*, op. cit., p. 200.

que en la dilucidación de los principios abstractos. Con horror de la metafísica, sin fervor religioso, aceptaron como un dogma la subordinación de las ciencias psíquicas a las naturales, profesaron las tendencias individualistas del liberalismo inglés, proclamaron las excelencias del método experimental, alguna vez lo emplearon y en toda ocasión se distinguieron por un criterio recto y honesto".

Esta concepción filosófica del positivismo se proyectó en la formación del magisterio argentino durante más de medio siglo, en la palabra y la obra de los grandes maestros del normalismo, José María Torres, Pedro Scalabrini, Leopoldo Herrera, Víctor Mercante, Alfredo Senet y muchos otros. En los planes de estudio de las escuelas normales, el positivismo estaba implícito en el plan mismo, en sus objetivos, en sus programas, en los enfoques propios de las asignaturas. Prevalcieron las ideas de Comte, Darwin, y, sobre todo, Spencer. Posteriormente, el positivismo recibe la influencia de la psicología experimental y la sociología.

Se puede afirmar que el positivismo normalista formó docentes provistos de un gran sentido del orden y del método didáctico, como medios privilegiados para cumplir la tarea de educar. "Los normalistas, al esparcirse en desempeño de su magisterio por toda la República, llevaron, con una dedicación ejemplar, rayana a veces en el sacrificio, los conceptos del orden, de la disciplina y del método, sin sospechar cuán escaso era el caudal de su aparente saber enciclopédico. Desconocían la duda. En ellos, el sentimiento de la propia suficiencia llegaba hasta la convicción de poseer la verdad definitiva y de hallarse habilitados para enseñarla con autoridad dogmática"... "Esta disposición de ánimo, realmente apostólica, les armó de fe en su misión e inspiróles la fuerza para acometerla"... "Ellos formaron nuestro excelente magisterio femenino e iniciaron la emancipación espiritual y económica de la mujer argentina. Ellos, en fin, organizaron nuestra escuela elemental".³

Hacia la tercera década de este siglo, y bajo la influencia de las nuevas corrientes filosóficas y pedagógicas europeas, surge en nuestro país la reacción antipositivista, de la que Alejandro Korn fuera representante y vocero. A los excesos del positivismo, que había caído en una concepción material y mecánica del hombre y de la educación, con un ideal estrictamente utilitario, esta nueva corriente opone la exigencia de un replanteo filosófico-antropológico sobre otros fundamentos. El hombre será concebido como un ser libre y espiritual, creador de bienes culturales capaz de trascender la esfera de la experiencia sensible y proyectar su intuición en la hondura metafísica de los entes, revelando asimismo su dimensión axiológica.

Bajo la influencia de Alejandro Korn, en los medios universitarios de Buenos Aires comienzan a conocerse las ideas filosóficas de Bergson, Croce, Gentile, Cohen y Kant. El pensamiento filosófico recupera su validez y reflexiona sobre el espíritu, los valores, y especialmente, sobre el tema de la libertad. "La experiencia íntima de la libertad se halla instalada en el centro mismo del pensamiento de Alejandro Korn. En la tradicional polémica entre la libertad y el orden, él se ha decidido por la libertad". Para Korn "la lucha por la libertad supone una extensión, una profundización de la conciencia; el hombre va logrando y perfeccionando la libertad, que es su destino, en lucha contra la naturaleza, contra sus semejantes, contra sí mismo..."⁴

Hacia fines de la década del 20, el pensamiento filosófico en nuestro país conoce nuevos desarrollos, especialmente debidos a la formación de un círculo de estudiosos de la filosofía, orientados hacia las corrientes de la filosofía ale-

³ Id., *op. cit.*, p. 207.

⁴ ROMERO, FRANCISCO, *Sobre la Filosofía en América*, Raigal, Bs. As. 1952, p. 50/51.

mana de la cultura (Rickert, Dilthey), y hacia las novísimas aportaciones de Husserl, Heidegger, Hartmann y Max Scheler. "Se introducen los puntos de vista más recientes en metafísica, en teoría del conocimiento, en la nueva e importantísima cuestión de los valores, en ética, en estética; se examinan por primera vez con detenimiento los problemas del conocimiento histórico y la novísima filosofía de la cultura. La filosofía contemporánea se hace presente en casi todos sus aspectos, en sus figuras representativas, en sus principales problemas".⁵

En el ámbito pedagógico, la educación será comprendida como un proceso de personalización del individuo, como una progresiva realización de valores espirituales, que se cumplen en el educando, por la influencia activa y estimulante del educador. Este ofrece al ser en formación un mundo de valores y bienes culturales, gracias a los cuales el educando podrá desarrollar en plenitud sus potencialidades humanas, biopsíquicas, sociales y espirituales y descubrir el camino de su vocación personal.

Estas nuevas ideas, representadas en nuestro país por Juan Cassani, Juan Mantovani,⁶ Saúl Taborda, Juan P. Ramos y otros, se concretaron en las reformas curriculares de la escuela primaria en la década del 30 y en la modificación de los estudios del Magisterio, en 1941, en que se implantó un ciclo básico de tres años (común para bachillerato y magisterio) y un ciclo superior de dos años, de formación profesional docente. Esta reforma permitió la introducción de nuevas asignaturas pedagógicas, que ampliaban y profundizaban la preparación profesional del maestro y, por primera vez, incluía un curso de filosofía, en el 2º ciclo (2º año del magisterio). La filosofía aparece así, en la currícula de las Escuelas Normales, explicitada en un contenido manifiesto, en una asignatura que tiene por objeto ofrecer, a la reflexión de los futuros maestros, un estudio breve, aunque sistemático y coherente, de las disciplinas filosóficas.

La vigencia de estos planes para la formación docente del magisterio concluye en 1969, con la abrupta supresión de las Escuelas Normales, que durante casi un siglo habían tenido a su cargo la preparación de todo el magisterio primario argentino. En adelante, y a partir de 1971, dicha preparación será llevada al nivel terciario, en un ciclo de dos años, posterior a la enseñanza media, con vistas a una más estricta profesionalización del maestro primario, con una formación jerarquizada acorde con las nuevas exigencias pedagógicas, psicológicas, sociales y metodológicas. Esta modificación comporta asimismo la creación de una nueva modalidad en el bachillerato —Bachillerato con Orientación Docente— en el cual se incorporan asignaturas específicas de preparación para la carrera docente, entre las cuales cabe mencionar, en cuarto año, una asignatura filosófica con un nuevo enfoque: "Problemática Filosófica". El análisis de los objetivos y contenidos propuestos para esta asignatura por el Ministerio de Educación de la Nación revela un intento de ofrecer al alumno una orientación en el ámbito de los grandes problemas filosóficos, incluido el problema antropológico, siempre inexplicablemente ausente de los programas de filosofía de otras modalidades de la enseñanza media.

Esta formación filosófica iniciada en cuarto año del Bachillerato Docente y que se continúa en 5º año con un curso de Lógica, lamentablemente queda

⁵ *Id.*, *op. cit.*, p. 54.

⁶ "La educación debe ser desarrollo y conducción si busca lo único que puede proponerse: humanizar, salvar al hombre del exclusivismo de su imperio vital para elevarlo hasta el mundo del espíritu, en cuyo seno vive una forma de existencia que pone en juego las más altas categorías humanas: la libertad, la creación, la moralidad". MANTOVANI, JUAN, *La educación y sus tres problemas*, El Ateneo, Bs. As., 1963, p. 16.

su ubicación en el cosmos, su relación con el mundo, su comunicación con los demás seres humanos. ¿Ha reflexionado el maestro sobre el sentido de la vida humana? El ser humano de todas las épocas ha sido conmovido por interrogantes difíciles, dolorosos, muchas veces inexplicables: el problema del mal y el sufrimiento, la injusticia, la libertad y la muerte, el amor y el dolor, Dios y la nada. En muchos momentos de la vida de un hombre, estas preguntas surgen, inevitables. Incluso los niños las formulan, y, a veces, con sorprendente agudeza. ¿Está el maestro preparado para responder, en forma orientadora, al niño que lo interroga sobre alguno de estos problemas? ¿Será capaz de ofrecerle algo más que una evasiva o una respuesta trivial, tomada al azar, del acervo de las ideas del mundo cotidiano?

La formación filosófica incompleta o nula, acarrea, asimismo, para el maestro, otra carencia importante, no sólo en cuanto hace a los *conocimientos* filosóficos de orden ético, antropológico o metafísico, o filosófico-educativos, que son imprescindibles, sino en lo que se refiere a la falta de desarrollo de las capacidades propias de la actitud filosófica. Esta actitud se estructura en la capacidad de interrogación radical, de reflexión demorada y profunda acerca de los fundamentos esenciales de la realidad. Carente de esta actitud, el maestro tiene dificultades para trascender los límites de lo cotidiano y laboral, para salir del ámbito meramente técnico-pedagógico, y poder captar, en su esencia, la totalidad del proceso educativo, del cual es, él mismo, agente y protagonista. Le resulta difícil elaborar una visión amplia, abarcadora de su ubicación en el universo, de su relación con los otros y consigo mismo, de sus conexiones con el mundo natural, cultural y social, y con la esfera de las realidades trascendentes.

Al no disponer de algún criterio válido y coherente de ordenación de la realidad y de jerarquización de los valores, el maestro no puede ubicar correctamente su propia tarea docente, la profundidad y trascendencia de la misma en cuanto relación humana que tiende a lograr en el educando una realización en plenitud. El maestro carente de actitud filosófica queda al margen de estas experiencias fundamentales y corre el riesgo de transformarse en un administrador de enseñanzas, hábil manejador de programas, capaz de preparar buenas pruebas objetivas; puede ser también un buen receptor y cumplidor de reglamentos y circulares, puede ser, en síntesis, un funcionario responsable y competente, conciente, respetuoso y cumplidor, pero nada más.

Las consecuencias de estas fallas en la formación filosófica no se limitan a las situaciones que puede vivir el maestro en su cotidiana tarea escolar con los niños. El maestro tiene ante sí una carrera profesional docente, por la que puede llegar a ocupar cargos jerárquicos superiores en los organismos de la conducción educativa. Desde allí, deberá orientar y supervisar a los maestros en el aula, organizar el perfeccionamiento docente, velar por el buen desarrollo de la profesión; inclusive podrá llegar a formar parte de oficinas de planeamiento educativo o asesorías ministeriales referidas a estas cuestiones, en la medida en que haya enriquecido su formación con actividades específicas o con la experiencia lograda en largos años de actividad docente.

Toda esta esforzada y meritoria tarea docente, plantea, sin embargo, algunos interrogantes: ¿comprenden cabalmente estos maestros, en funciones directivas o de supervisión, qué es lo que se proponen lograr con las reformas, con las innovaciones metodológicas, o simplemente, con el mantenimiento del sistema educativo? ¿Han reflexionado, en forma sistemática y minuciosa, como corresponde a un buen profesional, sobre el sentido de la educación, sobre su esencia y fundamentos?

trunca ya que, en los planes de estudio actualmente en vigencia para los Profesorados para la Enseñanza Primaria (ese es el nombre que recibe la carrera docente a nivel terciario) observamos que los contenidos filosóficos han desaparecido. En el plan de estudios correspondiente a los años 1971-1973, se había incluido una asignatura, "Elementos de Filosofía", con cuatro horas semanales, que significaba una inmejorable oportunidad para profundizar con los futuros maestros los problemas filosóficos e incluso filosófico-pedagógicos. Esta asignatura fue eliminada en los nuevos planes vigentes desde 1974, eliminación aún más sentida por los mismos alumnos, ya que muchos de ellos provienen de diversas modalidades de la enseñanza media (peritos mercantiles, egresados de escuelas técnicas) donde carecen totalmente de formación filosófica. En consecuencia, los que actualmente egresan de los Profesorados para la Enseñanza Primaria, de jurisdicción nacional, sólo han tenido un breve contacto con la filosofía en el cuarto y quinto año del Bachillerato Pedagógico —y solamente aquellos alumnos que hayan cursado dicha modalidad. Asimismo, esta relación con los contenidos filosóficos se cumple en una etapa del desarrollo en que el educando aún carece de los elementos de pensamiento y de la experiencia y madurez necesaria para comprender toda la proyección del pensamiento filosófico y su incidencia en el terreno educativo. Nuestros maestros egresan, en consecuencia, pertrechados con un arsenal de conocimientos psico-pedagógicos, didácticos y metodológicos que les permiten desempeñarse, relativamente, como un "buen especialista" en el aula, pero carente de fundamentación teórica que se torna imprescindible en una profesión que, como la docencia, no maneja cosas, sino que está dirigida a la orientación y formación de los seres humanos.

b) *Actual carencia de formación filosófica en el magisterio argentino: algunas consecuencias.*

La carencia de una adecuada formación filosófica en el maestro, no se evidencia en forma inmediata o manifiesta. Aparentemente, si el maestro conoce y aplica bien las técnicas didáctico-metodológicas, tiene buen trato con los alumnos y cumple sus deberes profesionales a conciencia, es un buen maestro.

Esta carencia, sin embargo, subyace en su formación y sus consecuencias surgen cuando se reflexiona en profundidad sobre el sentido de su tarea. Ya desde el comienzo de sus estudios, el futuro maestro encuentra dificultades en la comprensión de las asignaturas pedagógicas por la carencia de conocimientos filosóficos que se conectan con ellas. La reflexión sobre diversos temas de "Teoría de la Educación", "Historia de la Educación" y "Política Educacional Argentina" e, inclusive, "Organización y Administración Escolar", exige necesariamente preguntarse, por ejemplo, sobre la ubicación histórica y el significado de las diversas corrientes filosóficas que subyacen a los sistemas educativos; por la influencia del pensamiento filosófico en las concepciones del hombre y de la sociedad; por el significado y alcance de la axiología, cuyo conocimiento es imprescindible para una comprensión correcta del problema de los fines de la educación.

Más adelante, en la tarea escolar concreta a la que el maestro se ve diariamente abocado, ¿qué efectos puede producir la carencia de una adecuada formación filosófica? En una época en que la tarea de educar está cuestionada y controvertida, ¿posee el maestro los criterios de pensamientos necesarios para afrontar una cuestión que hace a los fundamentos de su propio quehacer? ¿Conoce el verdadero significado de su tarea? El maestro necesita haberse planteado, en algún momento, la pregunta por el hombre, por su origen,

La carencia de una actitud filosófica interrogante y crítica en los docentes que cumplen aquellas funciones puede dificultar el correcto planeamiento de esta problemática, fundamental para la elaboración de fines y objetivos de la educación. De este modo se corre el riesgo de perder de vista la realidad de la relación educativa en toda su profundidad y riqueza, para quedar encerrados en la maraña de estadísticas y números, de planillas y expedientes, de reglamentos y circulares, que suelen ahogar todo intento de reflexión sobre la realidad esencial de la educación.

Faltos los docentes de una actitud filosófica adecuada, carentes de los criterios que podría ofrecerles una formación filosófica coherente y sistemática, la tarea educativa pierde sentido y eficacia y los maestros se transforman en pequeños funcionarios de un sistema que se hunde cada vez más en una burocracia frondosa e ineficiente.

M. BOZ DE ZUZEK

BIBLIOGRAFIA

CORNELIO FABRO, *La trappola del compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer*, ediz. Logos, Roma, 1ª ediz., 1979.

El conocido filósofo y teólogo italiano P. Cornelio Fabro —recordemos sus libros *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, *Partecipazione e Causalità*, las ediciones de textos hegelianos y de Feuerbach-Marx-Engels, con eruditas introducciones y notas, y el más reciente de crítica a la Antropología filosófico-teológica de K. Rahner, de graves consecuencias en Cristología— ha escrito este libro, que comentamos, por un imperativo irrenunciable para un católico y un italiano en esta gravísima situación actual de Italia y en ella del Vaticano; o, mejor dicho, de la Iglesia toda.

Ilustrada su tapa con la reproducción de un famoso cuadro de Pieter Brueghel, "La parabola dei ciechi" (Galleria Nazionali di Capodimonte, Napoli), que simboliza maravillosamente la situación denunciada en esta obra, el libro cuya recensión hacemos no se desarrolla exclusiva y principalmente en el más alto plano metafísico a que su autor nos tiene acostumbrados, sino que, manteniendo siempre —cuando es necesario— un excelente nivel filosófico, quiere ser, más bien, una especie de "vademecum" teórico-práctico sobre lo que son y lo que debieran ser las relaciones entre católicos y comunistas en Italia y en el mundo entero.

Consta de las siguiente partes: *La filosofía del comunismo; Crisi ed equivoco del dialogo; La "mano tesa" del comunismo; Il "compromesso storico" fra PCI e DC;*¹ *Ignoranze e amenità marxistiche; La "madornale ignoranza" del sindaco comunista;*² *Il "dialogo" Bettazzi*³ *-Berlinguer*, y "*Cristiani per il socialismo*", que se cierran con un excelente proyecto o sugerencia de Encíclica —sugerencia dirigida así a la más alta autoridad de la Iglesia Católica— destinada a poner fin de una vez por todas a las confusiones reinantes en los católicos y hasta en sacerdotes y obispos, en materia de relaciones entre el catolicismo y el mundo moderno (cuyo ateísmo virtual no siempre se subraya debidamente), y en especial con el comunismo marxista, con graves implicaciones incluso en Teología dogmática, Teología moral y Teología de la Historia.

¹ Estas siglas significan, obviamente, Partido Comunista Italiano y Democracia Cristiana.

² Se refiere a una actitud del actual Intendente —comunista— de Roma, Sr. Argan.

³ Obispo de Ivrea, Italia.

Estudia el P. Fabro la táctica de la "mano tendida" a los católicos, inaugurada por el líder comunista francés Maurice Thorez hacia 1936; reiniciada por el sutil ex jefe del comunismo italiano Palmiro Togliatti (inspirado en las ideas cada vez más vigentes del filósofo marxista Antonio Gramsci), y, últimamente, por Enrico Berlinguer, el aristocrático pero más rudo —aunque también más exitoso— jefe actual de dicho partido en Italia; y la respuesta católica, al principio de neto rechazo —al menos en las más altas esferas de la Iglesia y de la DC— y después, con concesiones "progresivas", si no de parte del Pontificado, sí de la Comisión Episcopal Italiana (CEI) y de un gran sector de la DC en decadencia. Finalmente, la "mano tendida" ha llegado a ser, ya no sólo la del comunismo a los católicos, sino la de más de un católico —como la de cierto obispo italiano cuyo nombre no oculta el P. Fabro—, que se dirige en humilde actitud de disculpa al comunismo, ofreciéndole colaboración práctica, "mano tendida" católica que E. Berlinguer y los suyos, por cierto, y con aire de amistad y benignidad, no han rechazado.

Es que, como lo reconocía Togliatti, más de la mitad de los votos comunistas italianos provenientes de las filas obreras y campesinas, *era de católicos*, de católicos que conservaban la Fe, pero creían posible colaborar en la práctica con el comunismo, en pro de una soñada justicia social absolutamente igualitaria.

Frente a tal actitud, que *no es ya sólo la de humildes obreros y campesinos*, sino también —como vimos— la de dignatarios de la Iglesia (por obra de ciertos obispos y párrocos, el *Referendum* sobre el divorcio dio un 70 % de votos favorables a éste *en Roma*), el P. Fabro muestra, con su profundidad teológica y filosófica y su información histórica, que *praxis* y *ateísmo* son indisolubles en el marxismo; y que, como ya viera Lenin, y lo pusieran por obra Thorez, Togliatti y —con mayor éxito— Berlinguer, la colaboración de comunistas y católicos en la *praxis* —dirigida siempre, claro está, por el Partido Comunista—, *es el mejor medio de llevar a los católicos al ateísmo*; cien veces mejor que el más elocuente "sermón ateo", como dijera el mismo Lenin. Para contrarrestarlo, no exhibe sólo sus argumentos el P. Fabro, sino que cita con evidente satisfacción por lo menos dos elocuentes textos del Pontífice reinante, S. S. Juan Pablo II.

Por todo ello creemos que este libro tiene interés no sólo para Italia —y en Italia está el Vaticano—, sino para el mundo entero; interés que sucesos como los de Nicaragua y España —y los que ocurrieron y pueden volver a ocurrir en la Argentina y en Chile— muestran con elocuencia suma. Por eso se impone, y con urgencia, la traducción de este libro al castellano y al francés por lo menos, para ilustración de españoles, hispanoamericanos y pueblos de habla francesa. Y —aun más— creemos que también se impone su traducción al inglés, no sólo por haber llegado a ser éste un "idioma internacional", sino también y ante todo por la desconcertante actitud de los EE. UU. frente a los progresivos avances del comunismo mundial, que ya tocan casi sus fronteras.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

BUENOS AIRES

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

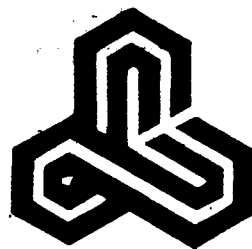
COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,**

**con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CANA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

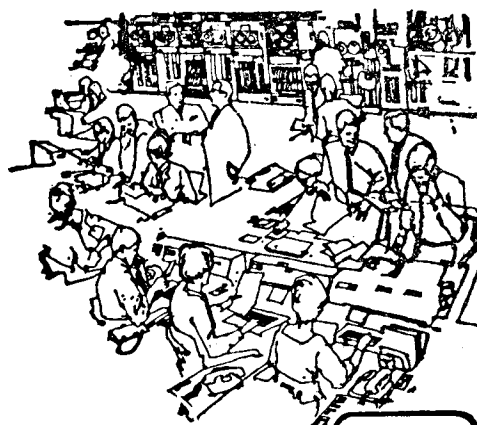


FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



BANCO RIO DE LA PLATA

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEFRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

ASOCIACION BANCARIA (S.E.B.)

OBRA SOCIAL

Turismo - Tanti - Córdoba

SEÑOR AFILIADO:

La Asociación Bancaria (S. E. B.) cuenta con un Complejo Turístico enclavado en las serranías cordobesas, un verdadero lugar de ensueño.

El mismo está a escasos 45 km. de la Ciudad Capital de la Provincia, y es un modelo en su tipo.

En el mismo puede gozar de todas las comodidades que Ud. pueda imaginar:

- Servicio de Hotel y Comedor con calefacción.
- Asadores para pic-nic con servicio eléctrico e iluminación.
- Camping y Proveeduría.
- Bar y Confitería - Pileta.
- Hermosos parques y frondosas arboledas.
- Agua en abundancia.
- Futuro Complejo Polideportivo.

También le ofrece amplias comodidades para convenciones y otros eventos, salón para fiestas, bailes familiares y otros acontecimientos.

Visítelo. Conózcalo y luego disfrútelo!!!

Es una obra que debe ser conocida y apreciada

Está en Villa García, antes de llegar a Tanti, por Ruta Provincial

SOLICITAR INFORMES:

En Administración Central: Reconquista 335, Capital Federal,
o en las respectivas Seccionales del Interior.

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

ADURIZ

S. A. I. C. y F.

Tiendas con sucursales

Casa Central:

ALSINA 1382

Buenos Aires

T. E. 38 - 9502

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 68333

Impreso en los Talleres Gráficos de UNIVERSITAS, S. R. L.

Ancaste 3227 - Buenos Aires